Christliche Dogmatik.

Von

D. Franz Pieper.

Erster Band:

Wesen und Begriff der Theologie. Die Heilige Schrift. Die Lehre von Gott. Die Schöpfung der Welt und des Menschen. Die göttliche Providenz. Die Engel. Die Lehre vom Menschen vor dem Fall und nach dem Fall.



ST. LOUIS, MO.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE.
1924.

Vorwort.

Mit dem Erscheinen dieses Bandes liegt meine „Christliche Dogmatik“ nun vollständig gedruckt vor. Es ist öffentlich gefragt worden, warum der zweite und dritte Band zuerst erschienen sind. Der Grund ist der, daß der Wunsch geäußert wurde, es möchte im großen Jubiläumsjahr 1917 zuerst der Band gedruckt werden, in dem die Lehren von der Gnade Gottes in Christo, von Christi Person und Werk und von der Rechtfertigung zur Darstellung kommen. An den zweiten Band schloß sich naturgemäß der dritte Band, in dem die Folgen der christlichen Rechtfertigungslehre beschrieben werden.

In dem vorliegenden Bande nehmen die ersten zwei Kapitel, „Wesen und Begriff der Theologie“ und „Die Heilige Schrift“, mehr als die Hälfte des Raumes ein. Dies erklärt sich aus der Tatsache, daß in der modernen protestantischen Theologie unchristliche Vorstellungen vom Wesen und Begriff der Theologie sich eingebürgert haben. Dies ist aber nur die notwendige Folge des Abfalls von der christlichen Wahrheit, daß die Heilige Schrift Gottes eigenes unfehlbares Wort ist. Wie wir in der römischen Kirche einen völligen prinzipiellen Zusammenbruch der christlichen Theologie vor Augen haben, weil dort die subjektive Anschauung des Papstes die alles bestimmende Macht ist, so haben wir nun dieselbe Sachlage in der modern-protestantischen Theologie, weil diese die objektive göttliche Autorität der Heiligen Schrift preisgegeben und sich in das „christliche Erlebnis“, das ist, in die subjektive Anschauung „des theologisierenden Subjekts“, geflüchtet hat. Dies erklärt, wie gesagt, die ausführliche Behandlung der

beiden ersten Kapitel. Bei der Lehre von Gott mußte der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Gotteserkenntnis ausführlicher dargestellt werden, weil die moderne Theologie, bis in lutherisch sich nennende Kreise hinein, dynamistisch-unitarisch geworden ist. Bei der Lehre vom Menschen erforderte die Lehre von der Sünde an mehreren Punkten längere Darlegungen, weil die moderne Theologie von ihrem Ich-Standpunkt aus in römisch-zwinglischer Weise auf den Begriff der „schuldlosen Sünde" gekommen ist. Um in dem erforderlichen Kontakt mit der Gegenwart zu bleiben, mußten daher gewisse Partien in diesem Bande besonders betont werden.

Dagegen bedarf es einer besonderen Erklärung, resp. Entschuldigung, weshalb S. 182 ff. eine längere Darlegung eingefügt ist, die eigentlich nicht in eine Dogmatik gehört. Es handelt sich um die namentlich von Deutschland aus auch in dogmatischen Schriften erhobene Anklage, daß innerhalb der Missourisynode eine „Repristinationstheologie" gepflegt werde, die als ein Übel in der christlichen Kirche angesehen werden müsse. Unsere Theologie, so wird behauptet, verleite infolge der „Identifizierung" von Schrift und Gottes Wort zu einem „Intellektualismus", bei dem lebendiges „Herzenschristentum" nicht recht aufkommen könne. Im Anschluß an diese Kritik, und um, womöglich, den Schreck vor der „Repristinationstheologie" zu beseitigen, mußte ich in längerer Ausführung darstellen, wie es in unserer kirchlichen, der „Repristinationstheologie" ergebenen Gemeinschaft aussieht. Um historisch korrekt zu bleiben, durfte ich die weitere Tatsache nicht verschweigen, daß die an der Missourisynode beklagte Theologie mit klarem Bewußtsein auch in andern kirchlichen Gemeinschaften gepflegt wird. Ich weise auf D. Höneckes sehr ausführliche „Ev.-Luth. Dogmatik" hin, aus der hervorgeht, daß die Lehrstellung der Synode von Wisconsin u. a. St. sich völlig mit der Lehrstellung der Missourisynode deckt. In diesem Exkurs finden sich ferner

(S. 199 ff.) einige Zitate aus einer Schrift, die Franz Delitzsch im Jahre 1839 zum dreihundertjährigen Reformationsjubiläum der Stadt Leipzig herausgab. Der Zweck dieser Zitate ist der Nachweis, daß die amerikanisch-lutherische Kirche „streng konfessioneller Richtung" das bewahrt, zu klarer Darstellung gebracht und praktisch angewendet hat, was Gott vor nun beinahe hundert Jahren auch in Deutschland gab. Delitzsch sagt — um einige seiner Sätze in dies Vorwort herüberzunehmen —: „Ich bekenne, ohne mich zu schämen, daß ich in Sachen des Glaubens um dreihundert Jahre zurück bin, weil ich nach langem Irrsal erkannt habe, daß die Wahrheit nur *eine*, und zwar eine ewige, unveränderliche und, weil von Gott geoffenbart, keiner Sichtung und Besserung bedürftig ist." „Ich predige euch *Rückschritt*, nämlich zum Worte Gottes, von dem ihr gefallen seid." „Was ich ausgesprochen und zu verteidigen gesucht habe, das ist nichts anderes als der Glaube der altlutherischen Kirche, zu dem unsere Vorfahren vor dreihundert Jahren am heiligen Pfingstfest unter brünstigem Dankgebet sich bekannt haben." Und Delitzsch stand nicht allein da. Der Verfasser dieser Dogmatik hat schon als Student, später als Pastor und auch noch als Lehrer der Theologie mit großem Interesse und wahrer Herzensfreude einige kleinere Schriften von Ernst Sartorius gelesen. Es sind dies Schriften „Die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1822), „Die Unwissenschaftlichkeit und innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus" (1825), „Von dem religiösen Erkenntnisprinzip" (1826). In diesen Schriften ist *dogmatisch* noch klarer als bei Delitzsch auf die rechte Art der christlichen Theologie trefflich hingewiesen. Von dem Lesen dieser und anderer Schriften, die aus Deutschlands Erweckungszeit vor hundert Jahren stammen, sollte sich die moderne deutschländische Theologie nicht durch die Tatsache abhalten lassen, daß die Verfasser derselben unter dem Druck einer unwissenschaftlichen theo-

logischen Wissenschaft später selbst von der bezeugten Wahrheit abgewichen sind.

Ich habe mich auch in dem vorliegenden Bande einer sachlichen Darstellung befleißigt. Wo an einigen Stellen scharfe Ausdrücke gebraucht worden sind, schienen sie von der Wichtigkeit der behandelten Sache gefordert zu sein. Es galt ins Licht zu stellen, daß eine Theologie, die die christliche Lehre nicht allein aus der Heiligen Schrift, sondern aus dem Ich des theologisierenden Individuums beziehen und normieren will, weder christlich noch wissenschaftlich, sondern das Gegenteil von beidem ist. Daß ich eine theologische Inkonsequenz kenne, nach welcher die Möglichkeit vorliegt, daß jemand in seinem Herzen und vor Gott anders glaubt, als er in seinen Schriften schreibt, kommt auch in diesem Bande wiederholt zum Ausdruck.

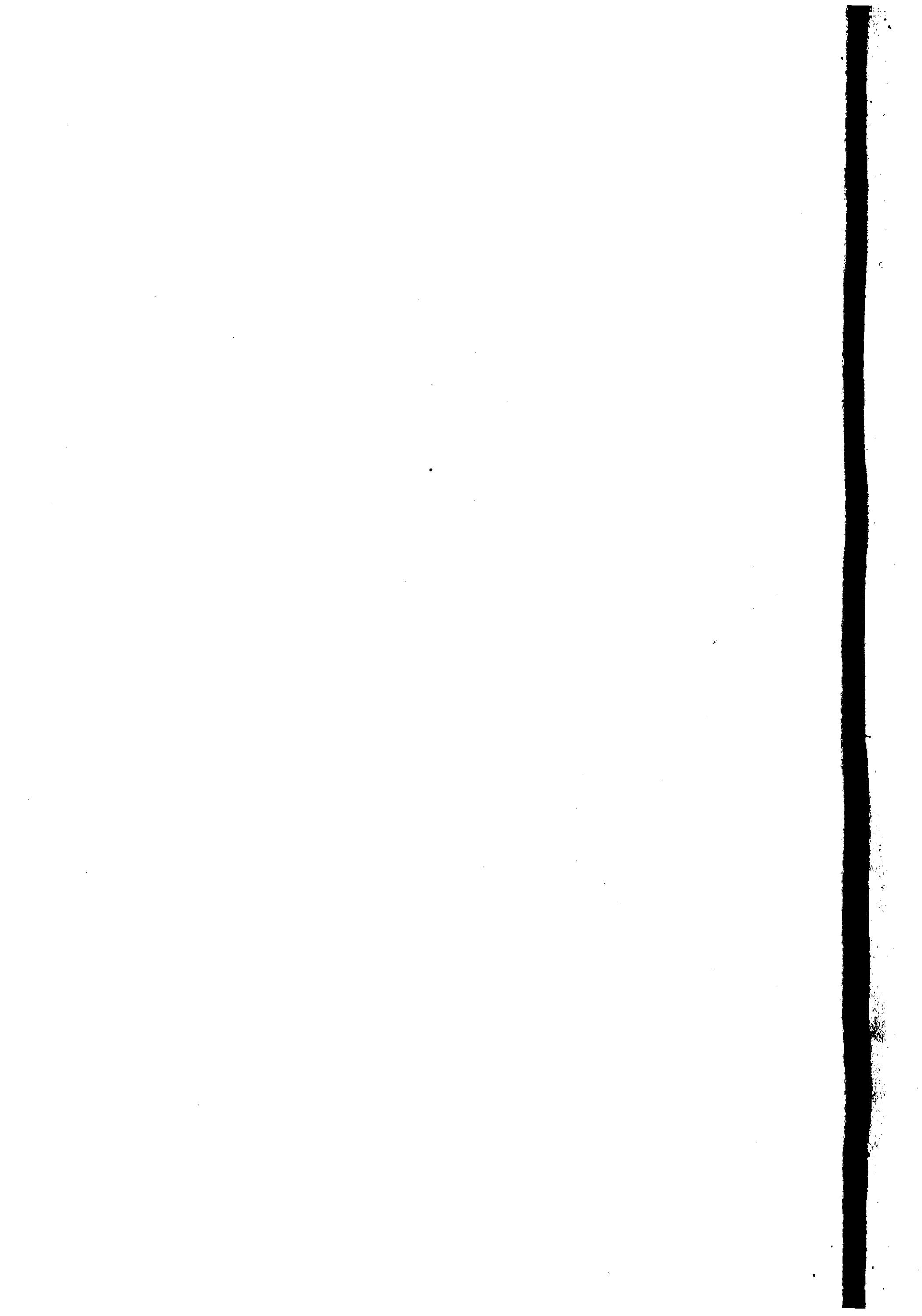
Wir amerikanischen Lutheraner „streng konfessioneller Richtung" haben nicht die geringste Ursache, uns über andere zu erheben. Wir würden sicherlich in demselben verkehrten Strom schwimmen, wenn uns Gottes Gnade nicht in ganz andere kirchliche Verhältnisse gestellt hätte. Wir — die zweite und dritte Generation — sind unter den denkbar günstigsten Verhältnissen theologisch geschult worden. Wir wurden quellenmäßig nicht nur mit der Theologie der alten Kirche, der Reformation und der Dogmatiker, sondern auch mit der Art und dem Resultat der modernen Theologie bekannt gemacht. Dazu kam die fortgehende Mahnung seitens unserer Lehrer, keine menschliche Autorität, auch nicht die Autorität Luthers und der symbolischen Bücher, an die Stelle der göttlichen Autorität der Schrift zu setzen. Die Mahnung im letzten Studienjahre lautete: „Niemand von Ihnen trete in das Predigtamt, der in bezug auf die S c h r i f t m ä ß i g k e i t irgendeiner Lehre der lutherischen Symbole noch Zweifel hat. Bei wem noch Zweifel sich finden, der unterrede sich freimütig mit irgendeinem seiner Lehrer." Schon von der ersten Predigt

im ersten Studienjahre an wurde die gelehrt klingende theologische Phrase und alle ins Kraut schießende Rhetorik unbarmherzig ausgeschieden und weggeschnitten mit der Begründung, daß der usus didacticus der Heiligen Schrift an erster Stelle stehe. Es gelte, stets so zu lehren und zu predigen, daß, soweit der Pastor in Betracht kommt, durch die unverkürzte Predigt des Gesetzes die Sicheren aus ihrer fleischlichen Sicherheit aufgeschreckt und die erschrockenen Gewissen durch das unverklausulierte Evangelium (satisfactio vicaria) der Gnade Gottes und der Seligkeit gewiß werden. Zum besten dienen mußte uns auch der Umstand, daß wir zu allen Zeiten Feinde ringsum hatten, von Rom, den schwärmerischen Sekten und untreuen Lutheranern an bis zu den Unitariern und den christusfeindlichen Logen herab. Dieser Kampf zwang uns zu fortgehender intensiver Beschäftigung mit der christlichen Lehre in den einzelnen Gemeinden, in den Pastoralkonferenzen und bei den Synodalversammlungen. Freilich, wir müßten blind sein, wenn wir nicht auch die Schwächen sehen sollten, die unserer kirchlichen Gemeinschaft stets anhafteten. Wir hatten und haben Mühe, in einzelnen Gemeinden die rechte Praxis durchzuführen, resp. aufrechtzuerhalten. Wir haben auch Sezessionen erlebt, die uns tief demütigten. Andererseits sind wir durch Gottes Gnade gewiß, daß die unter uns im Schwange gehende Lehre die in der Schrift geoffenbarte und im lutherischen Bekenntnis bezeugte christliche Lehre ist und daher auf Alleinberechtigung Anspruch machen muß. Von diesem Gesichtspunkt aus will auch diese „Christliche Dogmatik" sowohl in ihren thetischen als auch in ihren antithetischen Darlegungen beurteilt sein.

Soli Deo Gloria!

St. Louis, Mo., im April 1924.

F. Pieper.



Inhaltsangabe.

Wesen und Begriff der Theologie.
(De Natura et Constitutione Theologiae.)

Die Heilige Schrift. (De Scriptura Sacra.)

Die Lehre von Gott. (De Deo.)

Die Schöpfung der Welt und des Menschen. (De Creatione.)

Die göttliche Vorsehung oder die Erhaltung und Regierung der Welt. (De Providentia Dei.)

Die Engel. (De Angelis.)

Die Lehre vom Menschen. (Anthropologia.)

Druckfehler.

Druckfehler in Band I.

S. 10, Z. 7 v. o., lies christlichen Religion statt christlichen Religionen.

S. 91, Z. 3 v. o., ist einzufügen articulum vor omnium fundamentalissimum.

S. 140, Z. 21 v. o., lies certum statt certus.

S. 280, Z. 11 v. u., lies Geisteskräfte statt Gotteskräfte.

S. 536, Z. 19 v. u., lies Negative statt Positive.

Druckfehler in Band II.

S. 6, Z. 3 v. o., lies salvifica statt salvifiva.

S. 7, Z. 7 v. u., lies Tit. 3, 4 statt Röm. 3, 4.

S. 56, Z. 6 v. u., lies Röm. 5, 10 statt Röm. 5, 9.

S. 205, Z. 12 v. o., lies im Raum statt ein Raum.

S. 459, letzte Z. v. u., lies erstere statt letztere.

S. 520, Z. 9 v. o., lies 1 Kor. 6, 17 statt 1 Kor. 6, 18.

S. 574, Z. 5 v. u., lies *ἀνδρός* statt *ἀνθρός*.

Druckfehler in Band III.

S. 409, Note 1318, lies Rückert statt Rückart.

S. 410, Z. 7 v. o., lies *αἵματί μου* statt *αἱματί μου*.

S. 483, Z. 11 v. o., lies 1 Kor. 16, 19 statt 1 Kor. 16, 10.

S. 561, Z. 13 v. o., lies Apost. 13, 46 statt Apost. 13, 48.

Leicht zu berichtigende Buchstaben- und Interpunktionsfehler sind hier nicht aufgeführt. Bitte, auch die Berichtigungen zu beachten Bd. II, S. XII, und Bd. III, S. X.

Wesen und Begriff der Theologie.

(De natura et constitutione theologiae.)

1. Die Verständigung über den Standpunkt.

Bei der Sachlage in der Kirche der Gegenwart ist eine Verständigung über den theologischen Standpunkt nötig. Der Standpunkt, von welchem aus diese Dogmatik geschrieben wurde, ist die Überzeugung, daß die Heilige Schrift in spezifischem Unterschied von allen andern Büchern, die es sonst noch in der Welt gibt, Gottes eigenes unfehlbares Wort und deshalb die einzige Quelle und Norm der Lehre ist, die eine christliche Dogmatik darzustellen hat. Es gab eine Zeit, in der innerhalb der christlichen Kirche dieser Standpunkt, wenige Ausnahmen abgerechnet, gar nicht in Frage gestellt wurde. Diese Zeit reicht bis in die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hinein. Seitdem und sonderlich in der Gegenwart hat sich die Sachlage in dem Maße geändert, daß das, was früher Regel war, nun zur Ausnahme geworden ist, soweit die öffentlichen Lehrer in Betracht kommen. Die öffentlichen Lehrer, die in weiteren Kreisen bekannt sind und als Vertreter der protestantischen Theologie der Gegenwart angesehen werden, leugnen fast ohne Ausnahme, daß die Heilige Schrift durch Inspiration Gottes eigenes Wort ist. Sie lehnen es daher auch ab, die Heilige Schrift als die einzige Quelle und Norm der Theologie anzusehen und zu verwenden. Es hat eine allgemeine Flucht aus der angeblich unzuverlässigen Heiligen Schrift in das eigene menschliche Ich eingesetzt, das man euphemistisch „christliches Glaubensbewußtsein", „wiedergebornes Ich", „Erlebnis" usw. nennt. Durch diese Los-von-der-Schrift-Bewegung ist innerhalb des modernen Protestantismus ein Stand der Dinge eingetreten, der sein Analogon in der römischen Kirche hat. Wie in der römischen Kirche nicht die Heilige Schrift, sondern das Ich des Papstes schließlich die einzige Quelle und Norm der Lehre ist, als der „alle Rechte im Schrein seines Herzens" hat,[1] so wollen auch die modernen protestantischen Theologen die christliche Lehre nicht aus der Heiligen

---

1) Schmalk. Art. M. 321, 4.

Schrift, sondern aus dem „frommen Selbstbewußtsein des dogmatisierenden Subjekts“[2] beziehen und normieren. Wie im Papsttum von der Schrift nur so viel gilt, als der Papst anerkennt und bestätigt, so will die neuere protestantische Theologie in der Schrift nur das gelten lassen, was das fromme theologisierende Subjekt für der Annahme würdig erklärt. Dies ist eine genaue Beschreibung der Sachlage, wenn wir auf das Gros der neueren Theologen sehen, die Schrift und Gottes Wort nicht „identifizieren“ und daher auch die christliche Lehre nicht aus der Schrift, sondern aus dem eigenen Innern schöpfen und normieren wollen. Damit ist die Ordnung der Dinge in der christlichen Kirche nicht bloß verschoben, sondern auf den Kopf gestellt. Wir haben es mit einer richtigen Revolution gegen die göttliche Ordnung in der christlichen Kirche zu tun.

Demgegenüber halten wir in vollem Umfange den Standpunkt fest, daß die Heilige Schrift durch den einzigartigen göttlichen Akt der Inspiration Gottes eigenes unfehlbares Wort ist, „Gottes Buch“,[3] aus dem allein bis an den Jüngsten Tag die christliche Lehre in allen ihren Teilen zu schöpfen und zu normieren ist. Und für diesen Standpunkt bitten wir nicht um Entschuldigung, sondern machen ihn als den einzig richtigen geltend. Dieser Standpunkt hat große Vorbilder für sich. Erstlich das normative Vorbild Christi und seiner heiligen Apostel. Denn diese haben, wie bei der Lehre von der Heiligen Schrift ausführlich darzulegen ist, durchweg Schrift und Gottes Wort „identifiziert“: *Γέγραπται*, Scriptura sacra locuta, res decisa est. Für diesen Standpunkt haben wir auch das normierte Vorbild des Reformators der Kirche, Luthers. Wenn Luther sagt: „Das Wort sie sollen lassen stahn“, so meint er das Wort der Heiligen Schrift. Daher Luthers Erinnerung an alle Leser der Schrift, die Theologen — und sie sonderlich — eingeschlossen: „Du sollst also mit der Schrift handeln, daß du denkest, wie es Gott selbst rede.“[4] Daher auch Luthers an uns theologische Lehrer gerichtete, etwas derb ausgedrückte Warnung, daß wir „Ungeheuer“ (portenta) von Theologen werden wie die Scholastiker, wenn wir von der Schrift abkommen, weil sie, die Schrift, „allein die Quelle aller Weisheit [in der Theologie] ist“.[5] Es wird freilich in der Gegenwart sehr allgemein und zum Teil auch sehr entschieden behauptet, daß Luther eine

2) Ausdruck bei Nitzsch-Stephan, Lehrbuch d. Ev. Dogmatik 3, 1912, S. 13.
3) Luthers Benennung der Schrift. St. L. IX, 1071.
4) Predigten über das 1. Buch Mosis, 1527. St. L. III, 21.
5) Exeg. opp. Lat. Ed. Erl. IV, 328. St. L. I, 1289 f.

„freiere" Stellung zur Schrift eingenommen habe als die späteren lutherischen Theologen. Aber diese Behauptung, wo sie bona fide aufgestellt wird, beruht auf Unkenntnis der geschichtlichen Tatsachen, wie bei der Lehre von der Heiligen Schrift darzulegen ist.

Bekanntlich behaupten die neueren Theologen, die an Stelle der Schrift als Quelle und Norm der Theologie ihr eigenes frommes Bewußtsein setzen, daß gerade ihr frommes Selbstbewußtsein und ihr durch die neuere Wissenschaft scharf entwickelter „Wirklichkeitssinn" sie davon abhalte, Schrift und Gottes Wort zu identifizieren. Es wird uns erlaubt sein, „Erlebnis" gegen „Erlebnis" und „Wirklichkeitssinn" gegen „Wirklichkeitssinn" zu setzen. Wir unsererseits erleben es mit Millionen Christen und dürfen es durch Gottes Gnade noch immerfort erleben, daß die Heilige Schrift wirklich Gottes Wort ist. Und dies Erlebnis vermittelt sich uns für das geschriebene Wort der Apostel geradeso, wie es sich im Herzen der korinthischen Christen in bezug auf die mündliche Verkündigung des Apostels Paulus vermittelte.[6] Weil die Heilige Schrift Gottes Wort ist, so wartet sie nicht darauf, daß sie vom Papst oder von irgendeinem andern theologisierenden Individuum anerkannt und bestätigt werde, sondern sie verschafft sich selbst Anerkennung durch Hervorbringung des Glaubens infolge der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die mit dem Wort verbunden ist, gerade wie die Werke Gottes im Reiche der Natur sich als göttliche selbst bezeugen, ohne auf eine Bestätigung seitens der Vertreter der Naturwissenschaften warten zu müssen. Hingegen bewegen sich die schriftflüchtigen neueren Theologen auf dem Gebiet der Selbsttäuschung und gehen an der Erkenntnis der Wahrheit vorbei, weil sie den Glauben von seinem Entstehungs- und Erkenntnisgrund abrücken und ihn unmittelbar aus dem eigenen Innern emporsteigen lassen wollen. Daß dabei eine Selbsttäuschung vorliegt, ist deshalb gewiß, weil Christus sehr klar und bestimmt die Erkenntnis der Wahrheit an das Bleiben an seinem Wort bindet: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, *ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ . . . γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν*, Joh. 8, 31. 32. Wollen wir also als theologische Lehrer nicht Irrtum, sondern Wahrheit erkennen und lehren, so müssen wir an Christi Wort bleiben, das wir bis an den Jüngsten Tag in dem Wort seiner Apostel haben, wie uns Christus gleichfalls sehr klar unterrichtet, wenn er Joh. 17, 20 sagt, daß alle durch der Apostel Wort (*διὰ λόγου αὐτῶν*) an ihn

---

6) 1 Kor. 2, 1—5.

glauben werden. Es gilt also in der Theologie nicht, aus dem Wort der Apostel und Propheten in das theologische Ich zu flüchten, sondern es kommt in der Theologie alles darauf an, daß das theologisierende menschliche Ich von sich selbst loskomme. Und das geschieht nur in der Weise, daß der Theologe alle eigenen Gedanken und Anschauungen, die sich bei ihm melden, sorgfältig unterdrückt und lediglich solchen Gedanken, Reden und Lehren Heimatsrecht bei sich gestattet, die in Christi Wort ausgedrückt vorliegen. Und das ist nicht unwürdige „Knechtschaft" und „Buchstabendienst", wie man gemeint hat, sondern das ist unsere herrliche Freiheit, die wir als christliche Theologen genießen dürfen. Christus belehrt uns auch darüber Joh. 8, wenn er sagt: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, . . . so werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen", ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Die schmählichste Menschenknechtschaft, die es in der Welt gibt, ist das Gefangensein in den eigenen irrigen Gedanken. Die Befreiung von dieser Knechtschaft der eigenen irrigen Gedanken in den Dingen, die unsere eigene und aller Menschen Seligkeit betreffen, ist der Zweck, zu dem uns Christus sein eigenes Wort durch seine Apostel und Propheten gegeben hat. Also nicht los von der Schrift, sondern hin zur Schrift und zu ihr allein als Quelle und Norm der Theologie! Luther dankt Gott, daß er ihm die Gnade verliehen habe, sich alle Gedanken, die ihm „ohne Schrift" gekommen waren, wieder ausfallen zu lassen.

Wie schlecht es um eine Theologie bestellt ist, die von der Schrift losgekommen ist und sich auf dem Gebiet des „frommen Glaubensbewußtseins" angesiedelt hat, liegt auch in ihren Resultaten klar zutage. Ein trauriges Produkt dieser Theologie ist die Leugnung der satisfactio Christi vicaria. Auch Hofmann, den man den Vater der Ichtheologie unter den konservativen lutherischen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts genannt hat, hat sehr bestimmt die stellvertretende Genugtuung Christi geleugnet. Und jetzt ist die Leugnung der satisfactio vicaria fast so allgemein verbreitet wie die Leugnung der Inspiration der Heiligen Schrift. Und hier liegt der tiefste Grund für die Tatsache, daß die Heilige Schrift nicht als Christi Wort erkannt wird. Wer die satisfactio vicaria leugnet, der kennt den Christus nicht, den die Schrift lehrt;[7] und insofern jemand Christum nicht kennt, kann er auch Christi Wort nicht erkennen, wie Christus selbst sagt.[8] Wir sprechen nicht jedem Theologen, der vom

7) Joh. 1, 29; Matth. 20, 28 usw. 8) Joh. 8, 43. 47.

sicheren Studiertisch oder Katheder aus gegen die satisfactio vicaria redet, das persönliche Christentum ab. Auch Luther weist auf eine mögliche „glückliche Inkonsequenz“ hin, wenn er von den Theologen, die Erasmus gegen ihn ins Feld führte, sagt, daß sie anders inter disputandum geredet haben, als ihr Herz vor Gott stand.[9] Aber konsequenterweise besteht ein Zusammenhang zwischen der Leugnung der stellvertretenden Genugtuung Christi und der Ablehnung der Schrift als des Wortes Christi, wie auch konsequenterweise ein Kausalnexus besteht zwischen der Erkenntnis Christi als des Sünderheilandes und der Erkenntnis der Schrift als des Wortes Christi. Dies ist bei der Lehre von der Schrift weiter auszuführen.

Eine weitere böse Folge der Ichtheologie ist die Lehrverwirrung, die überall dort eingetreten ist, wo es der modernen Theologie gelang, die Kirche von ihrem Lehrfundament, dem Wort der Apostel und Propheten (Eph. 2, 20), abzurücken und auf die Ichbasis zu stellen. Zwar ist die Meinung geäußert worden, daß auch nach Preisgabe der göttlichen Autorität der Schrift eine Einigkeit in der Lehre möglich sei. Die „rein subjektiven“ „Einfälle“ würden sich als solche verraten und von dem „kirchlichen Gemeingeist“ abgestoßen werden. Aber in derselben Schrift wird referiert, daß die weitgehende Übereinstimmung in den neuen dogmatischen Grundsätzen verbunden sei „mit einer schier unendlichen Fülle von Verschiedenheiten in der Anwendung dieser Grundsätze, wie sie bald mehr durch die religiöse Individualität des Dogmatikers, bald mehr durch den Grad seiner wissenschaftlichen Konsequenz verursacht wird“.[10] Diesem offenkundigen und zugestandenen Auseinanderfahren in der Lehre, das sich im modern-theologischen Lager findet, kann nur auf eine Weise gewehrt werden. Die Theologen müssen die Ichbasis verlassen und sich wieder auf das Fundament stellen, auf dem die ganze christliche Kirche erbaut ist, nämlich auf das Wort der Apostel und Propheten Christi, auf Christi Wort, auf die Heilige Schrift. Dann gestaltet sich unser Lehren, die wir uns christliche Theologen nennen, so, wie es Luther beschreibt: „Das mögen wir tun, soferne wir auch heilig sind und den Heiligen Geist haben, daß wir Katechumenen und Schüler der Propheten uns rühmen, als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt, und auch gewiß sind, daß es die Propheten gelehrt haben. Das heißen

9) Opp. v. a. VII, 166. St. L. XVIII, 1730.

10) Nitzsch-Stephan, Dogmatik, S. 13 und IX.

im Alten Testament der ‚Propheten Kinder‘, die nichts Eigenes noch Neues setzen, wie die Propheten tun, sondern lehren, das sie von den Propheten haben.“[11]) Von diesem Standpunkt aus wurde diese „Christliche Dogmatik“ geschrieben.

2. Über Religion im allgemeinen.

Die Ableitung des lateinischen Wortes religio von einem Stammwort (Etymologie) ist bekanntlich bis auf den heutigen Tag streitig. Die sprachkundigen Lateiner selbst, ob Heiden oder Christen, vertreten verschiedene Ableitungen.[12]) Wir können ohne Schaden für die Sache, nämlich ohne an unserer religiösen Erkenntnis eine Einbuße zu erleiden, die etymologische Frage unentschieden lassen, weil die Bedeutung eines Wortes in letzter Instanz nicht durch die Etymologie, sondern durch den Sprachgebrauch (usus loquendi) bestimmt wird.[13])

---

11) Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 3. St. L. III, 1890. E. A. 37, 12.

12) Der Heide Cicero will religio von relegere oder religere im Sinne von fleißig oder sorgfältig betreiben (diligenter retractare) ableiten. De Nat. Deorum 2, 28: Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tamquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. Der Christ Lactantius tritt in ausdrücklichem Gegensatz zu Cicero für die Ableitung von religare ein im Sinne von: an Gott binden, ihm verpflichten. Inst. Div. 4, 28: Hac conditione gignimur, ut generanti nos deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a religendo. Augustinus schwankt zwischen religere und religare, wie sich aus einer Vergleichung von De Civ. Dei 10, 4 und De Vera Relig., c. 55, ergibt. Die meisten älteren lutherischen Theologen ziehen die Ableitung von religare vor: Quenstedt, Systema, 1715, I, 28; Hollaz, Examen Proleg. II, qu. 2. Ausführliche Aufzählung der verschiedenen Ableitungen bei Calov, Isag. I, 275 sqq., zitiert in Baier-Walther I, 14. Neuere Theologen und Philologen teilen sich in die schon genannten Ableitungen und fügen andere hinzu, über die man in den größeren Enzyklopädien nachlesen kann. Sehr Ausführliches bei Voigt, Fundamentaldogmatik, S. 1—30.

13) H. Ebeling, Wörterbuch zum N. T., III, Einl., zitiert als anerkanntes Axiom: „Die Etymologie wirft zwar in der Regel einiges Licht auf das zu erklärende Wort, deckt aber selten die sprachgebräuchliche Bedeutung desselben.“ Ebeling selbst setzt hinzu: „Die Grundbedeutung läßt sich selten ganz einwandfrei und unbestritten feststellen, und die geschichtliche Entwicklung der Bedeutungen und des Sprachgebrauchs ist unabhängig von Etymologie und Grundbedeutung. Auch Luther bemerkt über diesen Punkt (Opp. exeg. Lat. VIII, 69): Aliud

Aber auch der Sprachgebrauch verhilft uns nicht zu dem in unserer Zeit so eifrig gesuchten allgemeinen Religionsbegriff, der das Christentum und die nichtchristlichen Religionen unter ein gemeinsames genus bringen soll. Freilich ist der Gebrauch des Wortes „Religion" Heiden und Christen gemeinsam. Naturgemäß verbinden aber die Heiden heidnische, die Christen christliche Begriffe mit dem Wort, und diese Begriffe stellen sich bei näherer Betrachtung sofort als völlig entgegengesetzte heraus.

Weil die Heiden das Evangelium von Christo nicht kennen,[14] wohl aber noch eine Kenntnis von Gottes Gesetz haben,[15] so bewegen sich alle religiösen Gedanken der Heiden auf dem Gebiet des Gesetzes. Sie verstehen unter Religion die menschliche Bemühung, sich durch eigenes Tun oder eigene Werke (Gottesdienste, Opfer, moralische Bestrebungen, Askese usw.) die Gottheit gnädig zu stimmen, das ist, sie verstehen unter Religion eine Religion des Gesetzes. In bezug auf diese Wesensbestimmung der heidnischen Religionen herrscht in alter und neuer Zeit ziemlich allgemeine Übereinstimmung.[16] Die Christen hingegen verstehen unter Religion das gerade Gegenteil, nämlich den Glauben an das Evangelium, das ist, den Glauben an die göttliche Botschaft, daß Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung (satisfactio vicaria) mit allen Menschen

---

est *grammatice* [dazu rechnet Luther auch die etymologische Betrachtung eines Wortes], aliud *Latine* loqui. Ideo non tam sermonis grammatici et regulati quam phrasium [Sprachgebrauch] habenda est ratio. . . . In Latina lingua multa vocabula *usu* in alienam a grammaticis regulis significationem degenerarunt.

14) 1 Kor. 2, 6—10: *ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη.*

15) Röm. 1, 32: *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες;* Röm. 2, 15: *ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.*

16) Karl Stange, Moderne Probleme, 1910, S. 183 f.: „Die heidnische Religion hat darin ihre Eigentümlichkeit, daß sie nur menschliche Veranstaltungen zur Versöhnung Gottes kennt." „Der normale Weg der heidnischen Religion ist immer der, daß der Mensch das Bewußtsein der Sünde zu überwinden sucht, indem er sich bemüht, seine Sünde wieder gutzumachen." Luthardt (Glaubenslehre, 1898, S. 467): „Das ist das Charakteristische des Heidnischen, daß hier alles Verhältnis von Gott und Mensch leistungsmäßig, also nach dem Gesichtspunkte der Werktätigkeit, betrachtet wird." So richtig auch Ihmels, Aus der Kirche, S. 52. Ebenso das lutherische Bekenntnis, Apologie (M. 134, 144): Opera incurrunt hominibus in oculos. Haec naturaliter miratur humana ratio, et quia tantum opera cernit, fidem non intelligit neque considerat, ideo somniat, haec opera mereri remissionem peccatorum et iustificare. Haec opinio legis haeret naturaliter in animis hominum, neque excuti potest, nisi quum divinitus docemur.

bereits versöhnt ist. „Weil wir wissen" (εἰδότες) — sagt Paulus im Namen aller Christen —, „daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an JEsum Christum, so glauben wir auch an Christum JEsum, auf daß wir gerecht werden durch den Glauben an Christum und nicht durch des Gesetzes Werke; denn durch des Gesetzes Werke wird kein Fleisch gerecht."[17] Wenn es auch innerhalb der äußeren Christenheit Religionsparteien gibt, die die Versöhnung des Menschen mit Gott ganz oder teilweise noch durch menschliches Tun zustande kommen lassen, so fallen sie damit auf den heidnischen Religionsbegriff zurück und stehen hinsichtlich ihrer Religion außerhalb der Christenheit. „Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen."[18]

3. Die Zahl der Religionen in der Welt.

Fragen wir nach der Zahl der wesentlich verschiedenen Religionen, so geht aus der vorstehenden Darlegung bereits hervor, daß es nicht tausend,[19] auch nicht vier,[20] sondern nur zwei wesentlich verschiedene Religionen in der Welt gibt: die Religion des Gesetzes, das ist, die Bemühung um die Versöhnung mit Gott auf dem Wege der eigenen menschlichen Werke, und die Religion des Evangeliums,

---

17) Gal. 2, 16. Apologie (M. 188, 19): Fide consequimur remissionem peccatorum propter Christum, non propter nostra opera praecedentia aut sequentia.

18) Gal. 5, 4: *Κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* (ihr seid — in bezug auf euer Verhältnis zu Christo — abgetan, los von Christo, habt keine Gemeinschaft mit ihm; vgl. Cremer sub *καταργεῖν*), *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* (die ihr in der Meinung steht, daß ihr durch das Gesetz gerecht werdet), *τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.* Richtig Meyer z. St.: „Die Rechtfertigung durchs Gesetz und die Rechtfertigung um Christi willen sind nämlich opposita (Werke — Glaube), so daß die eine die andere ausschließt." Luther übertreibt daher auch nicht, wenn er im Großen Katechismus (M. 458, 56) sagt: „Es haben sich alle selbst herausgeworfen und gesondert [von der christlichen Kirche], die nicht durchs Evangelium und Vergebung der Sünde, sondern durch ihre Werke Heiligkeit suchen und verdienen wollen."

19) So z. B. Meyer, Großes Konversationslexikon 6, XVI, 784.

20) Die heidnische, jüdische, mohammedanische und christliche Religion. Diese Aufzählung findet sich auch hin und wieder in lutherischen Katechismen, indem nicht sowohl der wesentliche Inhalt der genannten Religionen als ihr historisches Auftreten in der Welt ins Auge gefaßt wird. Doch ist dies auch historisch insofern nicht richtig, als die christliche Religion mit der Verheißung von dem Weibessamen als dem Erlöser der Menschheit ins Dasein trat.

das ist, der durch das Evangelium vom Heiligen Geist gewirkte Glaube, daß wir durch die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, ohne eigene Werke (χωρὶς ἔργων νόμου), einen gnädigen Gott haben.

Die Zweizahl der Religionen, auf ihre wesentliche Beschaffenheit gesehen, ist durch die ganze Schrift klar gelehrt, wie im folgenden näher darzulegen ist. Die Zweizahl geht auch schon daraus hervor, daß die christliche Religion die Aufgabe hat, alle andern Religionen zu verdrängen. Der an die christliche Kirche gerichtete Missionsbefehl ist durchaus universaler Natur: *Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*,[21] und spricht daher nicht bloß einigen, sondern allen andern Religionen die Existenzberechtigung ab mit der hinzugefügten Begründung, daß alle Religionen mit Ausnahme der christlichen praktisch wertlos sind, daß sie nämlich die Menschen in der Finsternis und in Satans Gewalt belassen. Es heißt in der Zweckbestimmung des Christentums als Weltreligion: „aufzutun ihre Augen, daß sie [Juden und Heiden] sich bekehren von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott, zu empfangen Vergebung der Sünden und das Erbe mit denen, die geheiligt werden, durch den Glauben an mich", nämlich Christum (*πίστει τῇ εἰς ἐμέ*, scil. *εἰς Χριστόν*).[22]

---

21) Matth. 28, 19. So auch reichlich schon in den Weissagungen des Alten Testaments. Ps. 2, 8: „Ich will dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Ende zum Eigentum." Gen. 49, 10; Ps. 72, 8 usw. Jes. 49, 6 (Christus das „Licht der Heiden" und „Gottes Heil" bis an der Welt Ende).

22) Apost. 26, 18. Vgl. Luthers gewaltige Darlegung zu Jes. 9, 2 f., daß alle intellektuellen und moralischen Bestrebungen der Heiden und der ungläubigen Juden die Menschen in trostloser Finsternis belassen. St. L. VI, 106 ff. Irrig Lechler-Schäffer zu Apost. 26, 18 in Langes Kommentar: "The purpose of his [des Apostels Paulus] *mission* is stated in such a manner that it can be understood only as referring to *Gentiles*." Dagegen richtig Meyer: *Εἰς οὓς* ist nicht bloß auf *τῶν ἐθνῶν* zu beziehen, sondern auf *τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἐθνῶν* zusammen, „was durch das pragmatische Verhältnis V. 19. 20 gefordert wird". V. 20 berichtet Paulus selbst, wie er den Befehl Christi verstanden habe, nämlich so, daß er alsbald Juden und Heiden Buße und Bekehrung zu Gott predigte. Natürlich bezieht sich auch nicht nur die Bekehrung von der Finsternis zum Licht, sondern auch die Bekehrung von der Gewalt des Satans zu Gott gleicherweise auf die Heiden und die ungläubigen Juden. Auch hier hat Meyer zunächst die richtige Beziehung auf beide Klassen. Wenn er aber in bezug auf die Bekehrung „von der Gewalt des Satans zu Gott" limitierend hinzufügt, sie „berücksichtige mit vorherrschender Beziehung die Heiden, welche *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, Eph. 2, 12, sind, unter der Gewalt des Satans, des *ἄρχων τοῦ*

Um diesen diametralen Gegensatz zwischen dem Christentum und allen andern Religionen und damit die Zweizahl der wesentlich verschiedenen Religionen zu beseitigen, sucht man sonderlich in neuerer Zeit angelegentlich nach einem „allgemeinen Religionsbegriff". Man versteht darunter, wie bereits gesagt wurde, einen Religionsbegriff, der so weit und umfassend ist, daß er das Wesen nicht nur der heidnischen Religionen, sondern auch der christlichen Religionen zum Ausdruck bringt, also die nichtchristlichen Religionen und die christliche Religion unter ein genus befaßt. Aber eine nähere Prüfung der Definitionen von Religion, in denen man einen allgemeinen, Christentum und Heidentum umfassenden Religionsbegriff ausgedrückt findet, läßt uns klar erkennen, daß man sich nur eines gemeinsamen Ausdrucks bedient, während die bezeichnete Sache völlig verschieden bleibt, solange man die Grundtatsache des Christentums festhält, nämlich die Weltversöhnung durch Christi satisfactio vicaria. Mit Recht hat Karl Hase an „Verbaldefinitionen" von Religion erinnert, in denen das Wesen der christlichen Religion übersehen wird.[23]).

Dies ist an einigen Beispielen darzulegen. Wir kommen über die Zweizahl der Religionen nicht hinaus, wenn wir „Religion im allgemeinen" als das „persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott" definieren. Diese Definition ist gegenwärtig ziemlich allgemein angenommen. So sagt Macpherson: "The common element in all religions is the recognition of a *relation* between men and God."[24]) Ebenso Luthardt: „So verschieden die Bezeichnungen für das, was wir Religion nennen, sein mögen, in allen spricht sich doch ein Verhältnis zur Gottheit, wenn auch ein mehr oder minder innerliches und persönliches, aus. Und das dürfen wir wohl als den allgemeinen Begriff der Religion bezeichnen."[25]) Aber „Verhältnis" ist eine bloße Abstraktion. Sobald wir konkret werden, das ist, sobald wir das tatsächlich oder geschichtlich vorliegende Verhältnis der Menschen zu Gott nach seiner Qualität untersuchen, sehen wir uns sofort der Tatsache gegenüber, daß das „Verhältnis" ein zweifaches ist. Bei allen Menschen, die durch eigenes Tun Gott ver-

---

κόσμου τούτου, Eph. 2, 2", so konnte das „mit vorherrschender Beziehung" füglich wegfallen, da Paulus das, was er Eph. 2, 1. 2 von den Heiden sagt, V. 3 und 4 ausdrücklich auch auf die Juden bezieht.

23) Hutterus redivivus 10, S. 11.

24) *Christian Dogmatics;* Edinburgh 1898, S. 10.

25) Glaubenslehre; 1898, S. 34.

söhnen wollen, stoßen wir auf das persönliche Verhältnis des bösen Gewissens vor Gott oder, was dasselbe ist, auf die Empfindung des göttlichen Zorns und somit auch auf das Verhältnis der Hoffnungslosigkeit. Der Grund hierfür ist der, daß die Menschen, welche auf dem Wege des eigenen Tuns Gott versöhnen wollen, sich vergeblich bemühen; denn: „Aus des Gesetzes Werken wird kein Fleisch vor Gott gerecht.“ [26] Damit stimmt auch die Erfahrung. Die Schrift berichtet Eph. 2, 12 nicht bloß von einigen, sondern von allen Heiden ohne Unterschied, daß sie „zu jener Zeit“, als sie Heiden waren, keine Hoffnung hatten und ohne Gott in der Welt waren, *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*. Auch ihre reichlich dargebrachten Opfer änderten ihr „persönliches Verhältnis zu Gott“ nicht im geringsten, weil ihre Opfer nicht Gott, sondern den Dämonen dargebracht wurden, *ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύει καὶ οὐ θεῷ.*[27] Das persönliche Verhältnis der Heiden ist und bleibt also bei allen religiösen Bestrebungen ein Verhältnis des bösen Gewissens und der Hoffnungslosigkeit. Dasselbe gilt natürlich auch von allen denen, die innerhalb der äußeren Christenheit ihr Verhältnis zu Gott auf dem Wege der eigenen Werke regeln wollen. Auch von ihnen gilt: „Die mit des Gesetzes Werken umgehen (*οἱ ἐξ ἔργων νόμου*), die sind unter dem Fluch.“ [28] Bei den Christen hingegen ist durch den Glauben an die durch Christum gewirkte Versöhnung das „persönliche Verhältnis zu Gott“ das Verhältnis des guten Gewissens oder der Gnadengewißheit und somit auch das persönliche Verhältnis der Hoffnung des ewigen Lebens, das Gott allen an Christum Gläubigen zu geben verheißen hat. Diesen status quo bei den Christen berichtet erfahrungsmäßig der Apostel Paulus in den Worten: „Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern HErrn JEsum Christum . . . und rühmen uns der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben soll“ und: „Wir rühmen uns auch Gottes durch unsern HErrn JEsum Christum, durch welchen wir nun die Versöhnung empfangen haben.“ [29] Es bleibt also bei der Zweizahl der wesentlich verschiedenen Religionen, wenn wir auch „Religion im allgemeinen“ als „das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott“ definieren.

Dasselbe gilt auch von der vielgebrauchten Formel, wonach „Religion im allgemeinen“ als die Art und Weise der Gottes-

---

26) Röm. 3, 20; Gal. 2, 16.
27) 1 Kor. 10, 20.
28) Gal. 3, 10.
29) Röm. 5, 1. 2. 11.

verehrung bestimmt wird (ratio Deum colendi sive Deo serviendi). Sobald wir darangehen, die tatsächlich vorliegenden Weisen der Gottesverehrung auf ihr Wesen zu prüfen, stellt sich sofort ihr wesentlicher Unterschied heraus. Die Christen verehren Gott als den Gott, der ihnen ohne des Gesetzes Werke um Christi stellvertretender Genugtuung willen gnädig ist und dem sie daher ihre Werke nicht als Lösegeld für ihre Sünden, sondern als Dankopfer für ihre Erlösung, die durch Christum geschehen ist, darbringen. Wie Paulus von sich sagt: „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben."[30] Und das allein ist ein Gott wohlgefälliger und vernünftiger Gottesdienst.[31] Alle Nichtchristen hingegen, weil sie noch ein böses Gewissen haben, meinen ihre religiösen Bestrebungen, soweit sie noch vorhanden sind, darauf richten zu müssen, Gott durch eigenes Tun zu versöhnen. Und dieser modus Deum colendi atque Deo serviendi gefällt Gott so wenig, daß er vielmehr unter Gottes Fluch liegt. „Denn die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch", Gal. 3, 10.

Als das allen Religionen Gemeinsame ist auch das Streben nach Sicherung des Lebens mit Hilfe einer höheren Macht bezeichnet worden. Kirn z. B. meint sagen zu können: „Was wir in allen Religionen wiederfinden, ist das Streben nach Sicherung, Ergänzung und Vollendung des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens mit Hilfe einer höheren, übermenschlichen Macht."[32] Aber dieses „Streben", sich durch eigenes Tun das Leben zu sichern, paßt nur auf die nichtchristlichen Religionen, weil allen Nichtchristen die Werkreligion, die opinio legis, angeboren ist. Was aber die christliche Religion betrifft, die im Glauben an den für die Sünden der Welt gekreuzigten Christus besteht, so wird sie von keinem Menschen „erstrebt". Sie ist ja nie in eines Menschen Herz gekommen,[33] und wenn sie ihm im Wort der Verkündigung entgegentritt, wird sie seinerseits, solange er ein natürlicher Mensch ist, als ein Ärgernis und eine Torheit gewertet, die nicht zu erstreben, sondern zu verwerfen sei.[34] Auch neuere Theologen geben zu, daß ein allgemeiner Religionsbegriff, der als genus auch die nichtchristlichen Religionen in sich befasse, in der Heiligen Schrift sich nicht finde. So heißt es bei Nitzsch-Stephan:[35] „Im Alten Testament wird ein allgemeiner Begriff der

30) Gal. 2, 20.
31) Röm. 12, 1.
32) Grundriß 3, S. 10.
33) 1 Kor. 2, 9.
34) 1 Kor. 1, 23; 2, 14.
35) Ev. Dogmatik, 1912, S. 112.

Religion, der auch auf das Heidentum Anwendung finden könnte, ... nicht gegeben." „Im Neuen Testament fehlt ebenfalls ein fester Allgemeinbegriff."

Die „älteren Theologen" sind daher nicht zu tadeln, sondern zu loben, wenn sie an der Zweizahl der wesentlich verschiedenen Religionen dadurch festhielten, daß sie die christliche Religion in eine Klasse für sich stellten und alle nichtchristlichen Religionen unter die Rubrik „falsae religiones" brachten, von denen die Menschen durch die christliche Religion erlöst werden sollen.[36] Ebenso an ungezählten Stellen Luther. Er bemerkt zu Jes. 44, 17: „So mahnt der Prophet von andern Religionen ab, welche nichts anderes tun, als daß sie Leib und Seele zugleich vergeblich müde machen, und je strenger sie sind, desto mehr machen sie die Menschen furchtsam, bekümmert und bringen sie zur Verzweiflung. Und gleichwie es bei dem Weibe, die am Blutfluß litt, durch die Behandlung der Ärzte nur ärger mit ihrer Krankheit ward, Mark. 5, 26, so wird auch durch dergleichen Tun das Übel ärger, und die Herzen werden immer unruhiger gemacht, wie wir es unter dem Papst erfahren haben, da die Seelen nach unzähligen Genugtuungen, Gebeten, Fasten, Messen, Wallfahrten nicht beruhigt, sondern härter gequält wurden. Das Wort aber allein tröstet wahrhaftig, nach dem Spruch: ‚Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben, so haben wir Frieden', Röm. 5, 1. Daher ist die wahre und einzige Religion und der einzige Gottesdienst dieser, daß man Vergebung der Sünden glaubt, die Gott aus Gnaden und umsonst gibt, ohne nachfolgende oder vorhergehende Werke, aus purlauterer Barmherzigkeit, gleichwie er die Sonne scheinen läßt und alles andere Gute gibt, das wir genießen. Wenn man so diesem gütigen Gott glaubt, der aus Gnaden und umsonst wohltut, das ist die wahre Religion und die wahre Gerechtigkeit." Von neueren lutherischen Theologen hat auch Moritz von Engelhardt mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß es nur zwei wesentlich verschiedene Religionen in der Welt gibt.[37]

Doch an diesem Punkte wurde und wird eingewendet, daß den alten Theologen und auch Luther zur richtigen Klassifizierung der

---

36) Quenstedt, I, 28: Religionis vox sumitur vel improprie et abusive vel proprie. Improprie et abusive accipitur pro religione falsa, *v. g.* ethnica, Turcica, Iudaica, quo sensu agit Calixtus in Apparatu Theologico de diversis mundi religionibus, cum tamen *una* tantum sit vera religio, nempe Christiana.

37) RE.[2] XVII, 773.

Religionen noch die nötige *psychologische*, *geschichtliche* und *philosophische* Betrachtung der Religionen gefehlt habe. Diesen Wissenszweigen sei erst in neuerer Zeit die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet worden. Aber auch hier liegt eine Selbsttäuschung vor. Wir kommen auch vermittelst der Religionspsychologie, der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie nicht über die Zweizahl der wesentlich verschiedenen Religionen hinaus.

Was die *psychologische* Betrachtung der Religionen betrifft, so ist mit großer Energie auf die „*Gleichartigkeit*“ der „psychologischen Erscheinungen“ bei Nichtchristen und Christen hingewiesen worden. Weil die älteren Theologen diese Gleichartigkeit übersehen hätten, so sei es ihnen nicht möglich gewesen, die christliche Religion mit den nichtchristlichen unter *ein* genus zu bringen.[38] Aber die behauptete Gleichartigkeit der psychologischen Phänomene bei Christen und Nichtchristen verschwindet sofort, sobald wir vergleichend prüfen. An die Stelle der Gleichartigkeit tritt der diametrale Gegensatz. In der nichtchristlichen Seele finden wir die folgenden seelischen Erscheinungen: das Schuldbewußtsein oder das böse Gewissen, die Furcht vor Strafe und damit die innerliche Flucht vor Gott, das Bestreben, durch eigene Werke die Strafe abzuwenden, und, weil das Streben nicht zum erstrebten Ziel führt, den Zustand der Todesfurcht und der Hoffnungslosigkeit.[39] In der christlichen Seele finden wir die entgegengesetzten Zustände und Bewegungen: das gute Gewissen durch den Glauben an die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist,[40] nicht innerliche Flucht vor Gott, sondern freudigen Zutritt zu Gott,[41] nicht Furcht vor dem Tode und Hoffnungslosigkeit, sondern Triumph über den Tod[42] und die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens.[43] So reduziert sich die „Gleichartigkeit“ der psycho-

38) So z. B. Kirn, Grundriß[3], S. 9.

39) Eph. 2, 12; Hebr. 2, 15. Mit Recht verweist Harleß zu Eph. 2, 12 die Ausnahmen, welche Zwingli, Bucer u. a. in bezug auf einzelne Heiden annahmen, in das Gebiet der „Träume“. Luther gegen Zwinglis Seligsprechung der heidnischen Heroen Herkules, Theseus, Sokrates usw. St. L. XX, 1767. Die *Selbstbekenntnisse* der Heiden über ihre Hoffnungslosigkeit bei Luthardt, Apol. Vortr. I, 2, Anm. 11.

40) Röm. 5, 1: *Εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

41) Röm. 5, 2: *Δι' οὗ (Χριστοῦ) καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην.*

42) 1 Kor. 15, 55: *Ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;* Phil. 1, 23: *Ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι.*

43) Röm. 5, 2: *Καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.*

logischen Zustände und Erscheinungen auf die Tatsache, daß beide Klassen, Nichtchristen und Christen, ihrem gemeinsamen menschlichen Wesen entsprechend, eine menschliche Seele und seelische Bewegungen haben, also auf eine rein formale Gleichartigkeit. Was aber die Richtung und die damit angegebene Qualität der Bewegungen betrifft, so ist nicht Gleichartigkeit, sondern ein völliger Gegensatz vorhanden. Nicht zu vergessen ist auch bei dem Studium der Religionspsychologie, daß die Seelen der Nichtchristen nach Christi zuverlässiger Aussage Wohn- und Wirkungsstätten des starken Gewappneten sind, der seinen Palast sicher bewahrt,[44] während die Seelen der Christen vom Geist Gottes bewohnt und getrieben werden,[45] wofür sich der Apostel Paulus auch auf die Erfahrung der früheren Heiden und Juden, die beide psychologische Stadien durchgemacht haben, beruft.[46] Da nun der Fürst dieser Welt und der Heilige Geist nicht wesentlich dieselben, sondern zwei verschiedene, einander gerade entgegengesetzte psychologische Phänomene in den Seelen hervorrufen, so führt uns auch die auf die Religion angewandte Psychologie nicht auf einen einheitlichen Religionsbegriff, sondern im Gegenteil auf zwei wesentlich verschiedene Religionen.

Aber auch die geschichtliche Betrachtung der Religionen führt uns nicht über die Zweizahl derselben hinaus. Wenn wir die „religiösen Erscheinungen" in den nichtchristlichen Religionen uns vorführen und mit denen der christlichen Religion vergleichen (Comparative Religion, Vergleichende Religionsforschung), so stehen wir abermals dem Resultat gegenüber, daß die nichtchristlichen Religionen ihr Verhältnis zur Gottheit, einerlei ob sie sich die Gottheit monotheistisch denken oder polytheistisch oder sonstwie verkehren, auf dem Wege des menschlichen Tuns regeln wollen, während die christliche Religion gerade in dem *πίστει, οὐκ ἐξ ἔργων*, ihr Wesen hat.[47] Die wirklich geschichtliche Betrachtung der Religionen führt zu dem Resultat, das Max Müller in einer glücklichen Stunde als Ertrag seiner vergleichenden Religionsforschung so zusammenfaßt:[48] "In the discharge of my duties for forty years as professor of Sanskrit

---

44) Luk. 11, 21. 45) 1 Kor. 3, 16; Röm. 8, 11. 14.

46) Eph. 2, 11. 12 (*μνημονεύετε*); 1 Kor. 12, 2 (*οἴδατε*); Eph. 2, 2. 3: *Περιεπατήσατε ... κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.*

47) Röm. 3, 28; 4, 5; Eph. 2, 8.

48) Dieselben Worte sind II, 2, Note 8, in deutscher Übersetzung mitgeteilt. Wir geben hier das englische Original.

in the University of Oxford, I have devoted as much time as any man living to the study of the Sacred Books of the East, and I have found the one key-note, the one diapason, so to speak, of all these so-called sacred books, whether it be the Veda of the Brahmans, the Puranas of Siva and Vishnu, the Koran of the Mohammedans, the Zend-Avesta of the Parsees, the Tripitaka of the Buddhists,— the *one refrain through all — salvation by works.* They all say that salvation must be purchased, must be bought with a price, and that the sole price, the sole purchase-money, must be our own works and deservings. Our own holy Bible, our sacred Book of the East, *is from beginning to end a protest against this doctrine.* Good works are, indeed, enjoined upon us in that sacred Book of the East far more strongly than in any other sacred book of the East; but they are only the outcome of a grateful heart — they are only a thank-offering, the fruits of our faith. They are never the ransom-money of the true disciples of Christ. Let us not shut our eyes to what is excellent and true and of good report in these sacred books, but let us teach Hindus, Buddhists, Mohammedans, that there is only one sacred Book of the East that can be their mainstay in that awful hour when they pass all alone into the unseen world. It is the sacred Book which contains that faithful saying, worthy to be received of all men, women, and children, and not merely of us Christians — that Christ Jesus came into the world to save sinners."

Endlich führt auch der philosophische Religionsbegriff nicht über die Zweizahl der Religionen hinaus. Wir stoßen hier auf die Schwierigkeit, daß über den Sinn und Inhalt eines philosophischen Religionsbegriffs seine Vertreter keineswegs einig sind. Am verständlichsten reden noch die Religionsphilosophen, welche den philosophischen Religionsbegriff „rein" auffassen, das heißt, bei der Feststellung „des Wesens der Religion" von der Heiligen Schrift als Gottes Wort und als Quelle und Norm der christlichen Religion gänzlich absehen wollen. Wird so der philosophische Religionsbegriff „rein" gefaßt, so ergibt sich allerdings ein Religionsbegriff, welcher der „menschlichen Idee" von Religion entspricht. Sehr richtig wird von diesem Standpunkt aus gesagt, daß es eine Religionsphilosophie, „streng genommen", erst dann geben könne, wenn das menschliche Bewußtsein über den Autoritätsglauben und die Vorstellung von einer wunderbaren Belehrung der Menschen durch göttliche Offenbarung hinausgeschritten sei und die religiösen Glaubens-

sätze nicht als etwas Fertiges, Unantastbares, schlechthin von obenher Gegebenes verehre. Kurz, Voraussetzung für die Aufstellung eines „echt" oder „rein" philosophischen Religionsbegriffs ist die Beiseitesetzung der göttlichen Autorität der Heiligen Schrift. Einen solchen rein menschlichen Religionsbegriff gibt es. Aber wir stehen hier sofort wieder vor dem heidnischen Religionsbegriff mit dem Inhalt: "salvation by works", wie Max Müller es ausdrückt. Und das ist ganz in Ordnung. Wir müssen uns immer wieder daran erinnern, daß der Inhalt der christlichen Religion, wonach die Menschheit durch Christi satisfactio vicaria mit Gott versöhnt ist und der Mensch daher ohne eigene Werke durch den Glauben an Christum einen gnädigen Gott hat, für jeden Menschen, die Philosophen eingeschlossen, terra incognita ist. Der Inhalt der christlichen Religion ist nie in eines Menschen Herz gekommen, *ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*.[49] Dagegen eignet allen Menschen, die Philosophen eingeschlossen, ein Wissen um das Gesetz Gottes. Des Gesetzes Werk steht auch in den Herzen der Philosophen geschrieben.[50] Daher bewegen sich auch die religiösen Gedanken der Menschen, die in die Abteilung „Philosophen" gehören, auf dem Gebiet des Gesetzes und der Menschenwerke. Sokrates will in seiner Todesstunde dem Äskulap noch einen Hahn geopfert haben, und Kant, den manche für den ersten wirklichen Religionsphilosophen erklärt haben, hat das Wesen der Religion mit Verwerfung der christlichen Versöhnungslehre in die menschliche Sittlichkeit umgesetzt.[51] Luther hat den Religionsbegriff der Philosophen sehr klar erkannt und herausgestellt. Er sagt z. B.:[52] „Aus dieser natürlichen Erkenntnis [des Gesetzes] haben ihren Ursprung alle Bücher der Philosophen, die vor andern etwas vernünftiger gewesen sind, als des Äsop, des Aristoteles, des Plato, des Xenophon, des Cicero, des Cato. . . . Aber wenn du fragst vom Gewissen, wie das zufriedenzustellen sei, und von der Hoffnung des ewigen Lebens, so sind sie in Wahrheit wie der Rabe, der hier [1 Mos. 8, 7] um den Kasten herum fliegt und draußen nicht Frieden findet, innen im Kasten aber ihn nicht sucht, wie Paulus von den Juden sagt Röm. 9: ‚Israel hat dem Gesetz der Gerechtigkeit nachgestanden und hat das Gesetz der Gerechtigkeit nicht überkommen.' Die Ursache ist: Das Gesetz ist wie der Rabe, ist ein Amt des Todes und der Sünden und macht Heuchler."[53] Kurz, je „reiner" wir

49) 1 Kor. 2, 9. 50) Röm. 2, 15.
51) M. Heinze in RE.3 XVI, 613 f. 52) St. L. I, 621.
53) Noch ausführlicher zu Jes. 9, 2 St. L. VI, 102 ff.

den philosophischen, der „menschlichen Idee“ entsprechenden Religionsbegriff fassen, desto sicherer führt er an der christlichen Religion vorbei. Er schließt die christliche Religion nicht in sich, sondern tritt zu ihr in diametralen Gegensatz. So kommen wir auch vermittelst der psychologischen, geschichtlichen und philosophischen Betrachtung der Religionen nicht über die Zweizahl der wesentlich verschiedenen Religionen hinaus.

Es gibt, worauf wir hier wenigstens im Vorbeigehen hinweisen sollten, auch solche Vertreter eines „philosophischen“ Religionsbegriffs, die von der Offenbarung der Heiligen Schrift nicht absehen wollen, sondern im Gegenteil die Schriftoffenbarung voraussetzen und als Objekt der Betrachtung fordern. Sie geben zu, daß die christliche Religion über alle menschlichen Ideen von Religion hinausliege. Sie meinen aber die in der Schrift geoffenbarten und zunächst auf die Autorität der Schrift hin geglaubten christlichen Wahrheiten nachträglich für den menschlichen Denkprozeß so darlegen zu können, daß sie, auch abgesehen von der Offenbarung und Autorität der Schrift, von dem denkenden Menschengeist als Wahrheit erkannt und begriffen werden könnten. So war Anselms, des „Vaters der Scholastik“, Credo, ut intelligam gemeint. Anselm eifert einerseits gegen die „modernen Dialektiker“, die das Wissen vor den Glauben stellen wollen und daher von vornherein das ablehnen, was sie nicht verstehen (intelligere) können. Andererseits stellt Anselm den Christen die Aufgabe, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten (proficere).[54] Ganz ähnlich solche neuere Theologen, die es als die eigentliche Aufgabe der „wissenschaftlichen Theologie“ unserer Zeit ansehen, den Glauben zum Wissen zu erheben, das „intellektuelle Bedürfnis“ der Christen zu befriedigen oder — was dasselbe ist — die christliche Religion als „absolute“ Wahrheit zu erweisen, das heißt, als eine Wahrheit, die, auch abgesehen von der Schriftoffenbarung, als Wahrheit erkannt werden könne.[55] Diesem Versuch der Standeserhöhung des Glaubens liegt die Meinung zugrunde, daß, wenn auch nicht allen Christen, so doch dem „Theologen“ schon in diesem Leben eine Erkenntnis der christlichen Religion eignen könne, die über den Glauben an Gottes Offenbarung

54) Mansi XX, 742: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur.

55) Vgl. Luthardt, Dogmatik[10], S. 5 ff., unter dem Abschnitt „Die Berechtigung der Theologie“. Auch schon Harleß, Theol. Enzyklopädie, 1837, S. 27.

im Wort hinausreiche. Diese Meinung ist so gewiß eine irrige, als Christus alle religiöse Wahrheitserkenntnis nur durch den Glauben an sein Wort vermittelt sein läßt und der Apostel Paulus jedem Menschen, insonderheit auch dem Lehrer in der Kirche, Aufgeblasenheit und Ignoranz zuschreibt (τετύφωται, μὴ ἐπιστάμενος), der nicht bei Christi Worten bleibt.[56] Das Resultat der Theologie, die den Glauben zum Wissen erheben will, ist, wie alte lutherische Theologen es derb ausdrücken, ein Monstrum, nämlich ein mixtum compositum aus Theologie und Philosophie, ähnlich „dem zweigestaltigen Geschlecht der Kentauren".[57] Nach dieser theologischen Methode hat schon Anselm den stellvertretenden Charakter der Gesetzeserfüllung Christi, die obedientia activa, aus dem Versöhnungswerk Christi gestrichen[58] und Abälard nach derselben Methode[59] die stellvertretende Genugtuung Christi (satisfactio vicaria) aus der christlichen Lehre beseitigt.[60] Bei den neueren Theologen hat der Versuch, den Glauben zum Wissen zu erheben, zu dem Resultat geführt, daß bei ihnen die Leugnung der satisfactio vicaria[61] und die Leugnung der Schrift als der einzigen Quelle und Norm der christlichen Lehre zugestandenermaßen ganz allgemein geworden ist. Dieser Gegenstand muß unter mehreren der folgenden Abschnitte, insonderheit auch unter dem Kapitel „Theologie und Wissenschaft", wieder aufgenommen werden.

4. Die zwei Erkenntnisquellen der tatsächlich bestehenden Religionen.

Wie es, auf den Inhalt gesehen, nur zwei wesentlich verschiedene Religionen gibt, die Religion des Gesetzes oder der eigenen Werke und die Religion des Evangeliums oder des Glaubens an Christum, so gibt es auch nur zwei verschiedene Erkenntnisquellen (principia cognoscendi), aus denen die tatsächlich bestehenden Religionen geschöpft werden. Die Religion des Gesetzes in ihren verschiedenen Gestalten außerhalb und innerhalb der äußeren

56) 1 Tim. 6, 3 ff.

57) Quenstedt, I, 57.

58) Vgl. das Zitat aus Anselms Cur Deus Homo, II, Note 1050.

59) Zitat aus Abälards Auslegung des Römerbriefs, II, Note 1005.

60) Mit Recht weist auch R. Seeberg darauf hin, daß Anselm und Abälard auf demselben rationalistischen Boden sich bewegen. Beide stellen neben die fides die ratio. Dogmengesch. II, 41 f.

61) Ausführliche Darlegung unter dem Abschnitt „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien" II, 429 ff.

Christenheit haben die Menschen aus sich selbst. Sie ist menschlichen Ursprungs, man-made religion. Die Schrift weist auf diesen menschlichen Ursprung der vielgestaltigen Gesetzesreligion sehr nachdrücklich hin. Was die Schrift hierüber sagt, stellen wir hier nochmals in etwas weiterer Ausführung unter den folgenden drei Punkten zusammen: Erstlich haben die Menschen auch nach dem Fall noch eine Kenntnis vom göttlichen Gesetz. Sie wissen um Gottes Gerechtigkeit, *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες*.[62] Das vom göttlichen Gesetz geforderte Werk steht, auch wenn sie das in der Schrift geoffenbarte Gesetz nicht haben, in ihren Herzen geschrieben, *νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*.[63] Zum andern haben sie ein böses Gewissen wegen ihrer Übertretungen des göttlichen Gesetzes. Sie „wissen, daß, die solches tun" — nämlich die vorher genannten heidnischen Sünden —, „des Todes schuldig sind", *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν*.[64] Daher meinen sie drittens durch moralische Bestrebungen und durch von ihnen erdachte Gottesdienste und Opfer Gott versöhnen zu sollen und zu können, selbst wenn sie auf den Altar schreiben müssen: „Dem unbekannten Gott", *ἀγνώστῳ θεῷ*.[65] Es sei nochmals auf die Worte der Apologie hingewiesen: Haec opinio legis [daß man durch Werke Gnade erlangen könne] haeret *naturaliter* in animis hominum, neque excuti potest, nisi quum divinitus docemur. Ferner: Sic de omnibus operibus iudicat mundus, quod sint propitiatio, qua placatur Deus.[66] Der Apostel Paulus nennt die Gesetzesreligion ausdrücklich die Fleischesreligion, wenn er den Galatern, sofern sie durch das Gesetz gerecht werden wollten, zuruft: „Im Geist (*πνεύματι*) habt ihr angefangen, wollt ihr's denn nun im Fleisch (*σαρκί*) vollenden?"[67] Luther bemerkt hierzu in seinem Kommentar zum Galaterbrief:[68] „Paulus setzt hier ‚Geist'

62) Röm. 1, 32. Gottes *δικαίωμα* ist hier Gottes Rechtssatzung, Rechtsbestimmung. Vgl. Stöckhardt z. St. Auch Meyer und Philippi z. St.

63) Röm. 2, 15. Apologie, S. 87, 7: Humana ratio naturaliter intelligit aliquo modo *legem*, habet enim idem iudicium scriptum in mente.

64) Röm. 1, 32. Stöckhardt z. St.: „Mit Hofmann hier an die von der Obrigkeit zu exekutierende Todesstrafe zu denken, liegt ganz aus dem Wege." Philippi z. St. weist auf die heidnische Hadeslehre mit ihren Strafen hin und urteilt: „Es ist demnach *θάνατος* an unserer Stelle wohl von der mors aeterna zu interpretieren."

65) Apost. 17, 23.

66) M. 134, 144; 123, 91.

67) Gal. 3, 3.

68) St. L. IX, 288 f. Erl. Gal. I, 313.

und „Fleisch" einander entgegen. Er nennt hier, wie ich schon oben erinnert habe, „Fleisch" nicht die Wollust, viehische Leidenschaften oder sinnliche Begierden; denn hier handelt er nicht von der Wollust oder andern Lüsten des Fleisches, sondern von der Vergebung der Sünden, von der Rechtfertigung des Gewissens, von der Erlangung der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, von der Befreiung vom Gesetze, von der Sünde und vom Tode. . . . Darum ist [hier] Fleisch nichts anderes als die Gerechtigkeit, die Weisheit des Fleisches und die Gedanken der Vernunft, welche sich bemüht, durch das Gesetz gerecht zu werden." So steht auf Grund der Schrift fest, daß jede Religion, die irgendwie durch menschliche Leistung dem Menschen Gottes Gnade zuwenden will, nicht Weisheit von Gott, sondern Weisheit von unten her ist, kurz, "man-made".

Die Religion des Evangeliums hingegen, die den Inhalt hat, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist, durch sein Werk die Menschen mit Gott versöhnt hat, so daß die Menschen nun ohne eigene Werke (*χωρὶς ἔργων νόμου*), durch den Glauben an Christi Werk, selig werden — diese Religion hat ihren Ursprung nicht im Menschenherzen, *ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*, sondern war von Ewigkeit in Gottes Herzen verborgen und ist in der Zeit nur durch Gottes Offenbarung im Wort bekannt geworden. Die christliche Gnadenreligion ist im strikten Sinne des Wortes Gottes Weisheit, *σοφία θεοῦ*. Auch die Elite der Menschheit, die Obersten dieser Welt, sind nicht auf die Idee gekommen, daß Gott ohne des Menschen eigene Werke, um des gekreuzigten Christus willen, den Menschen die Sünde vergibt.[69] Kurz, die christliche Gnadenreligion ist in keinem Sinne eine menschliche Erfindung, sondern "God-made" und hat ihre einzige Erkenntnisquelle (principium cognoscendi) in Gottes Wortoffenbarung, die nun die Kirche bis an den Jüngsten Tag in dem geschriebenen Wort der Apostel und Propheten besitzt.[70] Es steht daher so, daß alle auch innerhalb der äußeren Christenheit vorgetragenen Lehren, durch welche die Erlangung der Gnade Gottes von Menschenwerken und „sittlichen Leistungen" in verschiedenem Umfange und unter verschiedenen Namen (Pelagianismus, Semipelagianismus, Synergismus) abhängig gemacht wird, menschlichen Ursprungs sind. Sie gehören nicht dem Gebiet der göttlichen, in Gottes Wort geoffenbarten Religion an, sondern dem Gebiet der von Menschen erdachten Reli-

---

69) 1 Kor. 2, 6 ff. 70) Röm. 16, 25. 26; Eph. 2, 20; 1 Joh. 1, 4.

gionen. Wären sie von ihren Vertretern stets unter ihrem richtigen Prädikat, „von Menschen gemacht", "man-made", auf den Markt gebracht worden, so würde die christliche Kirche vor viel Verwirrung, Streit und Parteiung bewahrt geblieben sein.

Fragen wir noch, seit wann die Religion des Gnadenevangeliums in der Welt bekannt geworden sei, so ist zu sagen, daß sie unmittelbar nach dem Sündenfall in der Verheißung von dem Weibessamen, der der Schlange den Kopf zertreten sollte, geoffenbart wurde.[71] Daß auch alle alttestamentlichen Propheten unisono die Religion des Evangeliums gelehrt und alle Kinder Gottes zur Zeit des Alten Testamentes sie unanimiter geglaubt haben, bezeugt Petrus: „Von diesem [JEsu] zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen."[72] Ebenso sagt Paulus von der Gerechtigkeit, die *χωρὶς νόμου* durch den Glauben an Christum erlangt wird: *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, Röm. 3. Er bringt dafür den historischen Nachweis im 4. Kapitel des Römerbriefes. Luthers Darlegungen über die Zweizahl der religiösen Erkenntnisquellen ziehen sich durch alle seine Schriften hindurch.[73]

5. Die Ursache der Parteien innerhalb der äußeren Christenheit.

Weil die nichtchristlichen Religionen die Versöhnung mit Gott auf dem Wege der menschlichen Werke suchen, eigene Werke aber die Gewissen nicht zur Ruhe bringen können, so ist es nicht befremdlich, sondern völlig naturgemäß, daß die nichtchristlichen Religionen in schier endlosen Gestalten auftreten. An diese Ursache der Vielgestaltigkeit der nichtchristlichen Religionen erinnert auch das lutherische Bekenntnis. Die Apologie sagt: Quia nulla opera reddunt pacatam conscientiam, *ideo* subinde nova opera excogitantur praeter mandata Dei.[74] Hingegen sollte man erwarten, daß innerhalb der Christenheit verschiedene Parteien gänzlich ausgeschlossen seien. Die christliche Kirche hat ja für ihre Lehre nur eine Erkenntnisquelle, nämlich Christi Wort,[75] das er der Kirche durch seine Apostel und Propheten

---

71) Vgl. Luther zu 1 Mos. 3, 15. St. L. I, 230 ff.; III, 650 ff.

72) Apost. 10, 43.

73) Besonders ausführlich spricht sich Luther hierüber St. L. VII, 1704 bis 1712 aus.

74) M. 122, 87.

75) Joh. 8, 31. 32: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede (*ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*), so seid ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen."

gegeben hat.[76] In diesem Wort Christi aber ist die fruchtbare Mutter der Parteibildungen, nämlich die Werkreligion, aufs entschiedenste verworfen[77] und hingegen die göttliche Sündenvergebung ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben an Christi einmal vollbrachtes und vollkommenes Versöhnungswerk aufs klarste gelehrt.[78] Zudem steht auch durch Erfahrung fest, daß durch den Glauben an die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, die menschlichen Gewissen zur Ruhe kommen und also keine Veranlassung vorliegt, nach andern Versöhnungsmethoden Umschau zu halten.[79] So sollte man wirklich erwarten, daß verschiedene Parteien und Spaltungen in der christlichen Kirche völlig ausgeschlossen seien, wie sie denn auch in der Schrift ausdrücklich verboten sind.[80] Aber in der Geschichte der christlichen Kirche tritt uns ein ganz anderes Bild entgegen. Schon die apostolische Kirche hatte unter Parteiungen zu leiden.

Woher diese Parteiungen? Sie haben ihren Grund weder in der Verschiedenheit des Klimas, wie die einen gemeint haben, noch auch in dem Rassenunterschied, wie andere gesagt haben,[81] sondern in der Tatsache, daß innerhalb der Kirche Lehrer auftraten und Anhang fanden, die nicht bei dem Wort der Apostel und Propheten Christi blieben, sondern ihr eigenes Wort verkündigten und damit konsequenterweise auch die differentia specifica der christlichen Religion, die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke, schädigten oder geradezu leugneten. Daß schon unter den Augen der Apostel Leute auftraten, die das apostolische Wort nicht als Gottes Wort gelten lassen wollten, sondern dagegen ihre menschliche Meinung setzten, erhellt klar aus Paulus' Mahnung an die römische Gemeinde: „Ich ermahne euch, liebe Brüder, daß ihr aufsehet auf die, die da

---

76) Joh. 17, 20: *Διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν*, nämlich der Apostel, werden an Christum glauben alle, die bis an den Jüngsten Tag gläubig werden. Eph. 2, 20: *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.*

77) Gal. 2, 16: *Οὐ δικαιωθήσεται ἐξ ἔργων νόμου πᾶσα σάρξ.* Gal. 3, 10: *Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν.*

78) Röm. 3, 28: *Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Gal. 2, 16: *Εἰδότες ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

79) Röm. 5, 1: *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Kol. 2, 10: *Ἐστὲ ἐν αὐτῷ* [in Christo] *πεπληρωμένοι.*

80) 1 Kor. 1, 10: *μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα.*

81) Vgl. hierüber Ritzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 270. Hase, Hutterus Redivivus 10, S. 12, Anm. 1.

Zertrennung und Ärgernis anrichten neben der Lehre, die ihr gelernet habt, und weichet von denselbigen!“ [82] Sonderlich in der korinthischen Gemeinde gab es Leute, die sich als „Propheten“ und „geistlich“ vorkamen und trotzdem, ja gerade deshalb entschieden die göttliche Autorität des Apostelwortes in Frage stellten. Paulus sieht sich zu dem scharfen Wort veranlaßt: „So sich jemand läßt dünken, er sei ein Prophet oder geistlich, der erkenne [ἐπιγινωσκέτω, erkenne an], was ich euch schreibe, denn es sind des HErrn Gebote.“ [83] Und daß damit in der apostolischen Kirche sich mächtig der Versuch regte, an die Stelle der christlichen Gnadenlehre Werklehre zu setzen, geht sowohl aus Paulus' Verwunderung über den Abfall der Galater hervor: „Mich wundert, daß ihr euch so bald abwenden lasset von dem, der euch berufen hat in die Gnade Christi, auf ein anderes Evangelium“, als auch aus Paulus' überaus heftiger Polemik gegen die Werklehrer: „So auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, denn das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht!“ und: „Wollte Gott, daß sie auch ausgerottet würden, die euch verstören!“ [84] Diese Bestrebungen, der Apostel Wort und damit auch die christliche Gnadenlehre des Christentums beiseitezusetzen, erklären uns das Entstehen und das Bestehen der Parteiungen in der christlichen Kirche bis auf diesen Tag.

Um dies nachzuweisen, müssen wir die hauptsächlichsten bestehenden Kirchenparteien, also die römische Partei, die reformierten Gemeinschaften, die Parteien innerhalb der lutherischen Kirche, auch die modern-theologische Richtung, auf ihre Art prüfen. Dazu ist nötig, daß wir hier in der Einleitung kurze Auszüge aus längeren Darlegungen bringen, die sich durch die ganze Dogmatik hindurchziehen und dort der ausführlichen Darlegung der einzelnen Lehren in These und Antithese dienen. Hier behandeln wir das, was in neueren Dogmatiken und Monographien etwa unter die Titel gebracht wird: „Romanismus und Protestantismus“, „Der lutherische und der reformierte Protestantismus“, „Fortbildung des Luthertums“, „Moderne Theologie des alten Glaubens“, “Irenic Theology” usw.

Was die zahlreiche römische Partei betrifft, so erkennt sie in thesi zwar die göttliche Autorität der Schrift an, fordert aber, daß nicht die Schrift selbst zu Worte komme, sondern im Sinne der römischen Kirche, der sancta mater ecclesia, das ist, in letzter Instanz

82) Röm. 16, 17. 83) 1 Kor. 14, 37. 84) Gal. 1, 6—9; 5, 12.

nach dem Sinn des Papstes, ausgelegt werde.[85] Bei dieser Deutung der Schrift nach dem Sinn der „heiligen Mutter Kirche", resp. des Papstes, kommt die römische Partei dahin, daß sie die Zentrallehre der christlichen Religion, die Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben an das Gnadenevangelium ohne des Gesetzes Werke, ausdrücklich und sehr entschieden mit dem Fluch belegt.[86] Daß es trotzdem innerhalb der römischen Partei noch Christen gibt, kommt daher, daß immer einzelne Seelen wider der „Kirche" Verbot, namentlich in der Anfechtung, das Vertrauen auf eigene Werke fahren lassen und ihre Zuversicht vor Gott allein auf die Gnade Gottes in Christo setzen.[87] Aber dabei bleibt die Tatsache bestehen: Daß die römische Kirche als solche in der äußeren Christenheit eine besondere Partei bildet, ist erstlich darin begründet, daß sie Christi Wort, das Wort der Propheten und Apostel, die Heilige Schrift, nicht zur Geltung kommen läßt, sondern an die Stelle des christlichen Erkenntnisprinzips tatsächlich die Lehrbestimmungen der sancta mater ecclesia, das ist, des Papstes, setzt. Oder wie Luther es in den Schmalkaldischen Artikeln adäquat ausdrückt:[88] „Der Papst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens (in scrinio sui pectoris), und was er mit seiner Kirche urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist." Mit der tatsächlichen Beiseitesetzung der Schrift ist dann auch die Proskription der christlichen Gnadenlehre gegeben. Die ganze große Maschinerie der römischen Partei ist auf Werklehre und die Autorität des Papstes eingestellt. Den Fall gesetzt, daß diese beiden Faktoren aufgegeben würden, so würde die römische Partei aus der äußeren Christenheit verschwinden.

Die reformierten Kirchengemeinschaften geben in thesi ebenfalls die göttliche Autorität der Schrift zu, und zwar mit starker Betonung der Inspiration der Schrift, namentlich bei den älteren, aber auch bei neueren Reformierten.[89] Es ist weithin Mode

---

85) So das Tridentinum. Sess. IV, Decretum de editione et usu sacrorum librorum. Smets, S. 15.

86) Tridentinum, Sess. VI, can. 11. 12. 20. Die weitere Darlegung unter dem Abschnitt „Die Papstkirche und die Lehre von der Rechtfertigung", II, 667 ff.

87) Apologie, 151, 271: Etiamsi in ecclesia pontifices aut nonnulli theologi ac monachi docuerunt, remissionem peccatorum, gratiam et iustitiam per nostra opera et novos cultus quaerere, . . . *mansit tamen apud aliquos pios semper cognitio Christi.*

88) M. 321, 4.

89) Gaußen, Kuyper, Böhl, Shedd, Hodge.

geworden, den Unterschied zwischen der reformierten und der lutherischen Kirche dahin zu bestimmen, daß die reformierte Kirche „mehr ausschließlich" die Schrift Quelle der christlichen Lehre sein lasse, während die lutherische Kirche, weil mehr „historisch" und „konservativ" geartet, neben der Schrift auch die Tradition zur Geltung kommen lasse.[90] Diese dogmengeschichtliche Auffassung ist sachlich unzutreffend. Die Sachlage ist klar erkennbar diese: Die reformierte Kirche, sofern sie in Zwinglis und Calvins Bahnen wandelt, setzt in den Lehren, durch welche sie sich von der lutherischen Kirche unterscheidet und als selbständige Partei in der äußeren Christenheit sich etabliert hat, das Schriftprinzip beiseite und setzt an dessen Stelle klar ausgesprochene und sehr nachdrücklich festgehaltene rationalistische Axiome.

Es geschieht dies 1. in bezug auf die von Gott geordneten Gnadenmittel. Obwohl die Aussagen der Heiligen Schrift dahin lauten, daß die göttliche Darbietung der von Christo erworbenen Vergebung der Sünden und die Hervorbringung und Stärkung des Glaubens durch die von Gott geordneten äußeren Mittel (durch das Wort des Evangeliums und durch die Taufe und das heilige Abendmahl) sich vollzieht,[91] so behaupten doch Zwingli und Calvin und auch neuere Reformierte, es sei für den Heiligen Geist nicht anständig, seine Gnadenoffenbarung und seine Gnadenwirksamkeit an die äußeren, von Gott geordneten Mittel zu binden, und tatsächlich bediene sich auch der Heilige Geist, wo er zur Seligkeit wirke, nicht dieser äußeren Mittel.[92] Es war dieser von den Gnadenmitteln losgelöste „Heilige Geist", der zur Zeit der Reformation im protestantischen Lager Trennung anrichtete und die Beschuldigung erhob, daß Luther das Evangelium nicht recht erkannt habe, sondern im „Fleisch" — darunter wurde Luthers Festhalten

---

90) Eine Zusammenstellung von Aussagen über den Charakter der lutherischen und der reformierten Kirche bei Luthardt, Dogmatik[11], S. 26 f.

91) Siehe die Abschnitte „Die Gnadenmittel im allgemeinen" und „Alle Gnadenmittel haben denselben Zweck und dieselbe Wirkung", III, 122 ff.

92) So Zwingli, Fidei Ratio. Niemeyer, S. 24: Dux vel vehiculum Spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio, qua cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat. Ebenso Calvin, Inst. IV, 14, 17. Der Genfer Katechismus (Niemeyer, S. 161) schärft ein: Non esse visibilibus signis inhaerendum, ut salutem inde petamus. Charles Hodge, *Syst. Theol.*, II, 684: "Efficacious grace acts immediately." So beschränkt auch Böhl, Dogmatik, S. 447 f., die Geltung und Wirkung des Wortes auf die vorher und unmittelbar Wiedergebornen.

an den Gnadenmitteln verstanden — stecken geblieben sei.[93] Die praktische Folge dieser Trennung der Gnadenoffenbarung und Gnadenwirksamkeit von den Gnadenmitteln ist der Rückfall in die römische „eingegossene Gnade" (gratia infusa) und somit ein Abfall von der christlichen Lehre von der Rechtfertigung. Denn alle Menschen, die sich von den äußeren Gnadenmitteln hinwegweisen lassen, gründen ihre Zuversicht zu Gott nicht auf die Vergebung der Sünden oder die gnädige Gesinnung Gottes (favor Dei propter Christum), die durch Christi satisfactio vicaria vorhanden ist, in der evangelischen Verheißung der Gnadenmittel dargeboten wird und auf Grund dieser objektiven Darbietung und Zusage geglaubt werden soll, sondern auf eine angeblich unmittelbar bewirkte innere Umwandlung, Erleuchtung und Erneurung, also auf eine Gnade, die als eine dem Menschen inhärierende gute Qualität gefaßt wird. Da aber der Heilige Geist erklärtermaßen mit einer solchen unmittelbaren Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung sich nicht abgibt,[94] so setzen alle, die wirklich nach Zwinglis und Calvins Anweisung um die unmittelbare Erleuchtung und Erneurung sich bemühen, notgedrungen an die Stelle der wirklichen Geisteswirkung eigenes menschliches Produkt. Luthers öfter ausgesprochenes Urteil, daß „Papist und Schwärmer ein Ding" sind, entstammt nicht der „übertreibenden Polemik des 16. Jahrhunderts", sondern ist ein vollkommen sachliches Urteil. Daß es trotz der offiziellen Ableugnung der Gnadenmittel dennoch viele Kinder Gottes in den reformierten Gemeinschaften gibt, kommt von einer Inkonsequenz her, auf die Luther oft und sonderlich auch in den Schmalkaldischen Artikeln hingewiesen hat. Würden nämlich die offiziellen Leugner der Gnadenmittel ihre Theorie in die Praxis umsetzen, so müßten sie auch ihrerseits vom Evangelium in äußerlich geredetem und in äußerlich geschriebenem Wort schweigen, um nicht des Heiligen Geistes angeblich unmittelbare Wirksamkeit zu stören. Aber statt zu schweigen, sind sie in Wort und Schrift sehr geschäftig, und sofern sie dann das Evangelium von dem für die Sünden der Welt gekreuzigten Christus lehren, geben sie dem Heiligen Geist Gelegenheit,

93) Zwinglis Antwort auf Luthers Schrift „Daß diese Worte" usw., abgedruckt in der St. Louiser Ausgabe von Luthers Werken, XX, 1131 f.: „Ich [Zwingli] will dir [Luther] vor die Augen stellen, daß du den weiten, herrlichen Schein des Evangelii nicht erkannt hast, du habest denn desselben wiederum vergessen."

94) Vgl. III, 170 ff., 175 ff.

nicht ohne Wort und neben dem Wort, sondern gerade durch das Wort, also mittelbar, den Glauben an Christum zu wirken und zu erhalten.[95]

2. Eine weitere Beiseitesetzung des Schriftworts auf Grund eines rationalistischen Axioms liegt auch der reformierten Leugnung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zugrunde. Daß die Schriftworte vom Abendmahl prima facie nicht auf die Abwesenheit, sondern auf die Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi lauten, wird direkt und indirekt zugegeben. Nur müßten die Abendmahlsworte so gedeutet werden, daß sie sich mit dem „Glauben" reimen. Auf die Frage nach dem Inhalt des „Glaubens", nach dem die Abendmahlsworte zu deuten seien, bringen die alten und die neuen reformierten Lehrer nicht Schriftaussagen, sondern ein menschliches Dekret des Inhalts, daß Christi menschlicher Natur, wenn sie nicht zerstört werden solle, immer nur eine sichtbare und lokale Gegenwart (visibilis et localis praesentia) zukommen könne. Christo nach seiner menschlichen Natur soll, wie Calvin uns sehr nachdrücklich belehrt, immer nur eine Gegenwart zukommen, die über die natürliche Größe des Leibes Christi (dimensio corporis, mensura corporis) nicht hinausreiche, also nur über etwa sechs Fuß sich erstrecke und daher für die gleichzeitige Abendmahlsfeier an vielen Orten in der Welt jedenfalls nicht zureiche. Nicht nur Carlstadt und Zwingli, sondern gerade auch Calvin gründet seine Bekämpfung der Realpräsenz, auf die die Abendmahlsworte lauten, auf den Kanon, daß Christi Leib, wo er sei, notwendig stets räumliche Ausdehnung haben und sichtbar sein müsse.[96] Auch in den Joh. 20, 19 erwähnten geschlossenen Türen sei notwendig eine Öffnung hinzuzudenken, und Luk. 24, 31 sei so auszulegen, daß nicht Christus selbst nach seiner menschlichen Natur unsichtbar geworden sei, sondern der Emmausjünger Augen zugehalten wurden.[97] Kurz, der reformierten Leugnung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl liegt klar erkennbar die Tatsache zugrunde, daß ein menschliches Axiom gegen die Schriftaussagen geltend

95) Über die reformierte Selbsttäuschung III, 188 ff.

96) Inst. IV, 17, 19 besteht Calvin auf einer Gegenwart des Leibes Christi, quae nec mensuram illi suam auferat vel pluribus simul locis distrahat — vel in pluribus simul locis ponitur. Inst. IV, 17, 29: Haec est propria corporis veritas, ut spatio contineatur, ut suis dimensionibus constet, ut suam faciem habeat.

97) Inst. IV, 17, 29, am Ende.

gemacht wird. Calvin akzeptiert Luthers Feststellung des status controversiae: „All ihr Ding steht darauf, daß Christus' Leib müsse allein an einem Ort sein, leiblicher- und begreiflicherweise." [98])

3. Die Frage, ob die Gnade Gottes in Christo allgemein sei (gratia universalis) oder partikular (gratia particularis), meinen die calvinistischen Reformierten nicht aus den Schriftaussagen, die auf die universale Gnade lauten,[99]) sondern aus dem geschichtlichen „Erfolg" oder der geschichtlichen „Erfahrung" beantworten zu sollen. "We must assume that the *result* is the interpretation of the purposes of God." [100]) Das reformierte Argument, wodurch die auf die allgemeine Gnade lautenden Schriftaussagen beseitigt werden, verläuft bekanntlich so: Weil tatsächlich nicht alle Menschen selig werden, so ist der Schluß geboten, daß Christi Verdienst und Gottes Gnadenwille nicht auf alle Menschen sich erstrecke. Die Annahme eines allgemeinen Gnadenwillens bei einem partikularen Resultat wäre eine Beleidigung der göttlichen Weisheit, Macht und Majestät.[101]) Die stärkste Verwerfung des Schriftprinzips

---

98) Ausführliche Darlegung des Motivs für die reformierte Absenzlehre III, 376 ff.

99) Joh. 1, 29; 3, 16 ff.; 1 Joh. 1, 2; 1 Tim. 2, 4—6 usw. Die ausführliche Darlegung II, 21 ff.

100) Charles Hodge, *Systematic Theol.* II, 323. Ebenso Calvin, Inst. III, 24, 17. 15: Quamlibet enim universales sint salutis promissiones, nihil tamen a reproborum praedestinatione discrepant, modo in earum *effectum* mentem dirigamus. — *Experientia* docet, ita [Deum] velle resipiscere quos ad se invitat, ut non tangat omnium corda.

101) Calvin beruft sich Inst. III, 24, 16 zur Widerlegung des allgemeinen Gnadenwillens auf Gottes Allmacht: Si tenacius urgeant, quod dicitur [Deum] velle misereri *omnium*, ego contra excipiam, quod alibi scribitur, Deum nostrum esse in coelo, ubi faciat quaecunque velit, Ps. 115, 3. Hodge, a. a. O.: "It cannot be supposed that God intends what is never accomplished — that He adopts means for an end which is never to be attained. This cannot be affirmed of any rational being who has the wisdom and power to secure the execution of his purposes. Much less can it be said of Him whose power and wisdom are infinite." Übrigens hat sich Calvin bei Anführung von Ps. 115, 3 eine Änderung im Wortlaut erlaubt. Die Worte: „Aber unser Gott ist im Himmel; alles, was ihm beliebt (חָפֵץ), macht er", sind nur eine Beschreibung der Allmacht Gottes im Gegensatz zur Ohnmacht der Götzen der Heiden, wie sofort hervorgehoben wird, V. 4: „Jener Götzen sind Silber und Gold, von Menschenhänden gemacht." Durch Einschiebung eines ubi: Unser Gott ist im Himmel, „*ubi* faciat quaecunque velit", verkehrt Calvin den Gedanken dahin, daß Gott im Himmel anders wolle und handle als auf Erden.

und die entschiedenste Adoption eines spekulativen Rationalismus seitens Calvins tritt uns da entgegen, wo Calvin zum Schutze seiner gratia particularis über Christi Klage und Tränen vor Jerusalem (Matth. 23, 37; Luk. 19, 41 ff.) und über die zur Rettung des Volkes ausgebreiteten Arme Gottes (Jes. 65, 2; Röm. 10, 21) als eine zuverlässige Offenbarung des allgemeinen Gnadenwillens Gottes geradezu spottet, durch die Bemerkung, daß dadurch irrigerweise Menschliches auf Gott übertragen würde.[102] Wer sorgfältig die betreffenden Partien in Calvins Institutiones liest, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Calvin im Interesse seiner rationalistischen Spekulation über den absoluten Gott zu einem fanatischen Bekämpfer und Verfolger aller Schriftaussagen, die auf die allgemeine Gnade Gottes in Christo lauten, wird. Die notwendige Folge der Wegdeutung der gratia universalis ist die, daß sie das Evangelium von Christo praktisch unbrauchbar macht. In dem vom Gesetz Gottes getroffenen Sünder kann der Glaube an den Sünderheiland nicht entstehen, solange die Vorstellung von einer gratia *particularis* das Bewußtsein beherrscht. Daß es auch unter den calvinistischen Reformierten Kinder Gottes gibt, die sich ihrer Erlösung durch Christum freuen, kommt daher, daß manche unter ihnen die gratia particularis nie angenommen haben, andere, die sie angenommen haben, unter den terrores conscientiae ihre Zuflucht zur universalis gratia nehmen, wozu inkonsequenterweise reformierte Lehrer selbst raten und so ihre Parteistellung in bezug auf die gratia particularis selbst verurteilen.[103]

Neben den calvinistischen gibt es auch arminianische Reformierte. Diese wollen im Unterschied von den calvinistischen Reformierten die gratia *universalis* festhalten, meinen aber, dies nur so tun zu können, daß sie die sola gratia fahren lassen. Sie lehren eine menschliche Mitwirkung zur Entstehung des Glaubens.[104] Diese „Beschränkung" der sola gratia ist aber ein Abfall vom Schriftprinzip, weil die Schrift die Bekehrung und Seligkeit des Men-

102) Quod humanum est ad Deum transferri. Inst. III, 24, 17.

103) Vgl. Schneckenburgers Darlegung, daß die seelsorgerische Praxis die calvinistischen Reformierten auf den lutherischen Standpunkt von der allgemeinen Gnade treibt, in Vergleichende Darstellung d. luth. u. ref. Lehrbegriffs, I, 260 ff.

104) Die Apol. Conf. Remonstr., p. 162, behauptet, daß die Gnadenwirkung Gottes zur Bekehrung non posse exire in actum *sine cooperatione* liberae voluntatis humanae ac proinde, ut effectum habeat, pendere a libera voluntate.

schen der Alleinwirksamkeit Gottes zuschreibt.[105] Zugleich wird durch diesen arminianischen Glauben, der ein teilweises Menschenwerk ist, die christliche Lehre von der Rechtfertigung *χωρὶς νόμου, οὐκ ἐξ ἔργων,* mitten ins Herz getroffen. Wie Luther gegen Erasmus, der ebenfalls die Zulassung der facultas se applicandi ad gratiam zum Zustandekommen der Bekehrung forderte, bemerkt: „Du bist mir an die Kehle gefahren.“[106]

Dasselbe gilt natürlich auch von den synergistischen Lutheranern, die ebenfalls jene arminianische Mitwirkung zur Erlangung der Gnade Gottes unter verschiedenen Ausdrücken (rechtes Verhalten, Selbstsetzung, Selbstentscheidung, geringere Schuld im Vergleich mit andern usw.) lehren und dadurch die Entstehung des christlichen Glaubens verhindern, weil der christliche Glaube zu allen Zeiten die Art an sich hat, daß er nur in zerschlagenen Herzen entsteht[107] und auf die *sola* gratia baut.[108] Daß es unter denen, die den Synergismus in Worten und Schriften lehren, dennoch Kinder Gottes gibt, kommt daher, daß sie inkonsequent werden, nämlich vor Gott und in ihrem Gebetkämmerlein ihre eigene Lehre nicht glauben. Frank meint mit Recht, daß Melanchthon seine synergistische Theorie nie geglaubt habe.[109] Welche Parteiung und Trennung aber der Synergismus in der christlichen Kirche von Melanchthon an bis auf unsere Zeit angerichtet hat, ist genugsam bekannt.

In neuerer Zeit ist eine besonders fruchtbare Quelle der Uneinigkeit und Parteiung innerhalb der äußeren Christenheit dadurch hervorgebrochen, daß die meisten als tonangebend geltenden öffentlichen Lehrer den christlichen Begriff von der Heiligen Schrift

---

105) Eph. 1, 19; Phil. 1, 29; 1 Kor. 2, 14; 1, 23. Die ausführliche Darlegung II, 546 ff. 564 ff.; III, 107 ff.

106) St. L. XVIII, 1967. Opp. v. a. VII, 367.

107) Luther, Opp. v. a. VII, 154: Quamdiu homo persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia *sui*, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit vel sperat vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem.

108) Apologie, 97, 56: „Sooft die Schrift vom Glauben redet, meinet sie den Glauben, der auf lauter Gnade bauet.“

109) Theologie der Konkordienformel I, 135. Über den Verzicht seitens theoretischer Synergisten, mit ihrem Synergismus vor Gott hinzutreten, vgl. auch Luther, De Servo Arbitrio, Opp. v. a. VII, 166; St. L. XVIII, 1729 f. Ebenso Mead, *Irenic Theology*, p. 163.

aufgegeben haben. Sie leugnen nämlich, daß die Heilige Schrift Gottes eigenes und unfehlbares Wort sei. Sie geben damit die Heilige Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre und eo ipso das Prinzip der Einigkeit in der christlichen Kirche auf. Denn nur die, welche an Christi Wort bleiben, erkennen die Wahrheit, wie Christus selbst sagt.[110] Und Christi Apostel, Paulus, versichert uns, daß jeder, der nicht an den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi bleibt, verdüstert ist und nichts weiß.[111] Die moderne Theologie, auch die sogenannte positive, setzt an die Stelle der Heiligen Schrift als theologisches Erkenntnisprinzip die „Erfahrung" oder das „Erlebnis" des „theologisierenden Subjekts", auch „Glaubensbewußtsein", „christliches Bewußtsein", „wiedergeborenes Ich" usw. genannt. Hinsichtlich dieser „theologischen Methode" herrscht in der modernen Theologie allerdings eine große Übereinstimmung. Wir lesen sogar: „Niemand gründet seine Dogmatik in altprotestantischer Art auf die norma normans, die Bibel." [112] Aber diese allgemeine Übereinstimmung in der theologischen Methode ist — wir führten die Worte schon früher an — „verbunden mit einer schier endlosen Fülle von Verschiedenheiten in der Anwendung dieser Grundsätze, wie sie bald mehr durch die religiöse Individualität des Dogmatikers, bald mehr durch den Grad seiner wissenschaftlichen Konsequenz verursacht wird".[113] Und wie von den modernen Theologen in großer Übereinstimmung die Heilige Schrift als einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre aufgegeben ist, so wird von ihnen auch in großer Übereinstimmung die Schriftlehre von Christi satisfactio vicaria und damit die Schriftlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben „ohne des Gesetzes Werke" (οὐκ ἐξ ἔργων) abgelehnt.[114] Auf die Frage, ob bei der Leugnung der Schrift als des Wortes Gottes und bei der Leugnung der satisfactio Christi vicaria noch der christliche Glaube möglich sei, ist zu antworten: Konsequenterweise nicht. Wer Christo und seinen Aposteln Joh. 10, 35; 2 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 10—12 nicht glaubt, sollte ihnen konsequenterweise auch Joh. 3, 16; Matth. 20, 28; Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 9; Röm. 3, 28 usw. nicht glauben. Aber es kann geschehen und ist geschehen, daß jemand, der theoretisch die Inspiration der Heiligen Schrift und die stellvertretende Genugtuung Christi leugnete, in der Anfechtung und Todes-

110) Joh. 8, 31. 32.
111) 1 Tim. 6, 3 ff.
112) Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 15.
113) A. a. O., Vorwort, IX.
114) Thieme in RE.3 XXI, 120.

not die Vergebung seiner Sünden auf Grund des Wortes der Schrift und auf Grund der stellvertretenden Genugtuung Christi glaubt. Er gibt dann aber damit seine bisher eingenommene Parteistellung auf und kehrt zurück zur Glaubenseinheit mit der christlichen Kirche, die an Christi Worten bleibt und keinen andern Grund der Zuversicht zur Gnade Gottes kennt als die Erlösung (ἀπολύτρωσις, Loskaufung), die durch Christum JEsum geschehen ist.

So hätten wir uns durch die Vorführung der hauptsächlichsten kirchlichen Parteien davon überzeugt, daß Parteiungen innerhalb der christlichen Kirche ihren Grund in nichts anderm als in der Tatsache haben, daß die Schrift als einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre verlassen wird und dann konsequenterweise in der einen oder andern Form auch Werklehre an die Stelle der christlichen Gnadenlehre tritt.

An die Besprechung der Parteien innerhalb der äußeren Christenheit schließt sich die vielbehandelte Frage, ob auch die lutherische Kirche unter die Parteien eingereiht werden sollte. Zur sachgemäßen Beantwortung dieser Frage ist eine Verständigung darüber nötig, was wir unter „lutherischer Kirche“ und unter „Partei“ verstehen. Wir verstehen unter „lutherischer Kirche“ nicht alle Gemeinschaften, die sich zwar noch lutherisch nennen, sondern nur die, welche die lutherische Lehre, wie sie im Bekenntnis der lutherischen Kirche gelehrt und bekannt ist, tatsächlich lehren und bekennen. Unter Parteien verstehen wir solche kirchliche Gemeinschaften, die sich auf Grund schriftwidriger Lehren selbständig konstituiert haben. Bei diesem Verständnis von „lutherischer Kirche“ und „Partei“ ist zu sagen, daß die lutherische Kirche nicht eine Partei bildet, weil sie in ihrem Bekenntnis keine Sonderlehren vertritt, sondern nur die Lehre bekennt und lehrt, die nach Gottes Willen und Ordnung alle Christen bekennen und lehren sollen. Dies ist der ökumenische Charakter der Kirche der Reformation. Einerseits identifiziert sich die lutherische Kirche nicht mit der una sancta, sondern bekennt vielmehr, daß Kinder Gottes auch in solchen Gemeinschaften sich finden, in denen neben Menschenlehren noch so viel von dem Evangelium laut wird, daß dadurch der Glaube an Christum als den einzigen Sündentilger entstehen kann. Andererseits erhebt die lutherische Kirche den Anspruch, daß sie die Kirche der reinen Lehre sei, das heißt, daß ihre Lehre in allen Stücken mit der Heiligen Schrift übereinstimme und nach Gottes Willen von allen Menschen zu glauben und anzunehmen sei. Der Beweis für diesen ökumenischen Charakter

der lutherischen Lehre ist natürlich auf dem Wege der Induktion zu führen. Wie Luther in seinem Glaubensbekenntnis vom Jahre 1529 sagt:[115] „Ob jemand nach meinem Tode würde sagen: Wo der Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht usw.: dawider sage ich jetzt als dann und dann als jetzt, daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel aufs fleißigste bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen und so gewiß dieselbigen wollte verfechten, als ich jetzt habe das Sakrament des Altars verfochten." — Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß die lutherische Kirche das Examen in bezug auf die Schriftmäßigkeit ihrer Lehre auch an dem Punkte besteht, an welchem die große Mehrzahl der Theologen seit Augustin bis auf die neueste Zeit aus rationalistischen Erwägungen das Schriftprinzip verlassen hat. Wir meinen den Punkt, den man die crux theologorum genannt hat und den wir als die schwerste Belastungsprobe für das Festhalten am Schriftprinzip bezeichnen möchten. Man meint nämlich in bezug auf die Gnade Gottes, daß die universalis gratia und die sola gratia nicht beide zumal festgehalten werden könnten. Die Calvinisten behaupten, wie wir sahen, daß zur Rettung der sola gratia die universalis gratia preiszugeben sei; die Synergisten fordern, daß zur Rettung der universalis gratia die sola gratia geopfert werde. Beides zugleich festzuhalten, sei unmöglich. Die lutherische Kirche ist sich der Schwierigkeit, die hier für das menschliche Begreifen vorliegt, klar bewußt. Dennoch hält sie beides, sowohl die universalis gratia als auch die sola gratia, ohne Einschränkung fest, weil beide Lehren klar in der Schrift bezeugt sind. Sie erwartet die Lösung der Schwierigkeit, die hier für das menschliche Begreifen vorliegt, im ewigen Leben.[116]

Zur Besprechung der Parteien innerhalb der äußeren Christenheit gehört auch ein Hinweis auf die Motive für die Abweichung von der Schriftlehre und die meistens sich anschließende Parteibildung. Die Heilige Schrift kennt für diese abnorme Erscheinung innerhalb der christlichen Kirche keine edlen, sondern nur fleischliche Motive.

---

115) St. L. XX, 1094 ff. Erl. 30, 363 ff.

116) F. C. 709, 28. 29; 557, 17—19 (Bekenntnis zur gratia *universalis*). — F. C. 525, 9—11; 716, 57—64 (Bekenntnis zur *sola* gratia und Verzicht auf die Lösung der hier für das menschliche Begreifen vorliegenden Schwierigkeit in diesem Leben). Ebenso Luther, De Servo Arbitrio, Opp. v. a. VII, 365, St. L. XVIII, 1965 f.

Das Urteil der Schrift steht in scharfem Gegensatz zu dem Urteil neuerer Theologen aller Schattierungen, die für die Abweichung von der Schriftlehre nicht nur eine Reihe edler Motive, wie wissenschaftlichen Sinn, Wahrheitssinn usw., annehmen, sondern auch „verschiedene Richtungen in der Kirche für von Gott intendiert und der Kirche nützlich" erklären. Aber die Schriftaussagen, welche das gegenteilige Urteil zum Ausdruck bringen, sind zahlreich und sehr bestimmt. Wie die Schrift oft und ernst vor der Abweichung von der Lehre der Apostel, die Christi eigene Lehre ist, warnt,[117] so weist sie auch reichlich auf die Beweggründe für dieses Tun hin. In allgemeiner Bezeichnung nennt sie als Beweggrund das eigene Interesse: „Solche dienen nicht dem HErrn JEsu Christo, sondern ihrem Bauche, und durch süße Worte und prächtige Reden verführen sie die unschuldigen Herzen." [118] Spezialisierend nennt sie: Aufgeblasenheit in eigener Weisheit,[119] Ehre vor Menschen,[120] Kreuzesscheu,[121] Neid.[122] Die mildeste Bezeichnung des Beweggrundes ist „Unwissenheit".[123] Die Qualität der Motive bestätigt auch die Kirchengeschichte. Novatian wäre wohl nicht der Vater des Novatianismus und der novatianischen Spaltung geworden, wenn er, und nicht Cornelius, zum Bischof von Rom erwählt worden wäre.[124] Auch Zwingli wäre schwerlich als Reformator neben und wider Luther aufgetreten, wenn er nicht gemeint hätte, Luther wäre nur „ein redlicher Ajax oder Diomedes unter viel Nestoren, Ulyssen, Menelaen".[125] Es liegt nicht außerhalb des Rahmens einer Dogmatik, nachdrücklich auch darauf hinzuweisen, daß die böse Art, welche dem Abfall vom Schriftwort und der Parteibildung zugrunde liegt, nicht bloß Novatian, Zwingli und den Parteistiftern der apostolischen Zeit eigen war, sondern in uns allen sich findet und auch unter uns fortwährend wirksam ist. Wir erfahren es in den einzelnen Gemeinden, in der Synode und in den Verbindungen von Synoden, wie Ehrgeiz, Neid, persönliche Zu- und Abneigungen sich regen und in Parteibildung und Trennung auszuarten drohen. Multae in ecclesia haereses ortae sunt tantum *odio doctorum*.[126] Es steht

117) Röm. 16, 17. 118) Röm. 16, 18. 119) 1 Tim. 6, 3.
120) Joh. 5, 44. 121) Gal. 6, 12. 122) Matth. 27, 18.
123) 1 Tim. 6, 3; Joh. 16, 3; 1 Tim. 1, 13.

124) Seeberg, Dogmengeschichte I, 138. So auch F. H. Foster in *Concise Dictionary* von Jackson, Chambers und Foster: "The theoretical difference grew out of a personal one."

125) St. L. XX, 1134. 126) Apol. 128, 121.

daher so: Wo die Einigkeit in der christlichen Lehre vorhanden ist und erhalten bleibt, da ist das in keiner Weise das Resultat unserer Kraft, Weisheit und Geschicklichkeit, sondern ein Werk der göttlichen Gnade und Kraft allein. Das lehrt die Schrift,[127] und das kommt auch in unsern Kirchengebeten zum Ausdruck.[128]

6. Das Christentum als absolute Religion.

Die christliche Religion ist allerdings die „absolute", das ist, schlechthin vollkommene, Religion, die einer Ergänzung oder Verbesserung weder bedürftig noch fähig ist und daher auch nicht überboten werden kann. Aber dies Prädikat der Absolutheit kommt der christlichen Religion nicht zu, insofern sie ein „logisch vollkommenes Ganzes" bildet. Das logisch vollkommene Ganze im Sinne des menschlichen Erkennens lehnt der Apostel Paulus ab, wenn er die religiöse Erkenntnis, die den Christen, den hohen Apostel eingeschlossen, in diesem Leben eignet, ausdrücklich eine fragmentarische nennt, *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους*.[129] Die christliche Religion sollte ferner nicht absolut genannt werden, insofern sie die „vollkommenste Moral" lehrt. Freilich lehrt die christliche Religion die vollkommenste Moral. Die christliche Moral kann unmöglich überboten werden, weil sie den Inhalt hat: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte" und: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst."[130] Aber diese vollkommene Moral ist erst eine Folge und Wirkung der christlichen Religion. Sowohl die Liebe zu Gott als auch die Liebe zum Nächsten ist eine Tochter des Glaubens, „daß Gott uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden".[131] Paulus begründet seine Ermahnung zu einem christlich-moralischen Leben so: „Ich ermahne euch durch die [in Christo erschienene] Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei."[132]

---

127) Joh. 17, 11. 12. 15. 20. 21; Ps. 86, 11 usw.

128) Z. B. in der Kirchenagende der Missourisynode, S. 44 f. 58 f. S. Walther, Pastorale, Anm. 1, S. 389 f.

129) 1 Kor. 13, 12. Weiteres hierüber unter dem Abschnitt „Theologie und System".

130) Matth. 22, 37—40.

131) 1 Joh. 4, 9—21.

132) Röm. 12, 1. Hieran ist auch bei Nitzsch-Stephan, S. 147, erinnert: „Der erste Mangel der [ethischen] Kantischen Fassung haftet auch allen den Deutungen an, welche die Vollkommenheit der christlichen Religion schon durch die

Die christliche Religion ist aus einem doppelten Grunde „absolut“ oder schlechthin vollkommen und unüberbietbar.

Erstlich deshalb, weil sie zur Versöhnung mit Gott nicht, wie alle nichtchristlichen Religionen, des Menschen eigene Werke oder eigene Tugend fordert, sondern im Gegenteil Glaube an die vollkommene und unüberbietbare Versöhnung ist, die dadurch zustande kam, daß Gott in Christo war und die Welt mit sich selbst versöhnte.[133] Noch anders ausgedrückt: Die christliche Religion ist deshalb schlechthin vollkommen, weil sie nicht eine moralische Anweisung ist, wie die Menschen sich selbst Vergebung der Sünden erwerben können, sondern im Gegenteil Glaube an die Vergebung der Sünden, die durch Christi stellvertretende Gesetzeserfüllung und stellvertretendes Strafleiden erworben wurde[134] und die nun in der Verheißung des Evangeliums dem Glauben zur Aneignung dargeboten wird.[135] In dieser Tatsache, daß durch Christi satisfactio vicaria die Versöhnung oder Vergebung der Sünden vorhanden ist und im Evangelium verkündigt wird, ist es begründet, daß ein Mensch in demselben Augenblick, in welchem er durch Wirkung des Evangeliums[136] zum Glauben an das Evangelium kommt, durch diesen Glauben — ohne des Gesetzes Werk, *χωρὶς ἔργων νόμου* — vor Gott gerecht[137] oder, was dasselbe ist, vor Gott vollkommen (*πεπληρωμένος, τέλειος*) wird.[138] Denn Gott hält es

---

Bestimmung hinreichend bezeichnet glauben, daß sie die Religion der (auf Gott und Menschen gerichteten) Liebe sei. Zwar wird in keiner andern Religion die unbeschränkte Liebespflicht so in den Mittelpunkt gestellt wie im Christentum. Aber bloße Pflichten konstituieren keine Religion; und die Liebe, die der Christ erweist, hat nach dem christlichen Glauben nicht nur zum Korrelat, sondern auch zur Voraussetzung und zum Möglichkeitsgrunde die von seiten Gottes in der Erlösung und Sündenvergebung zuvor erfahrene Liebe.“ Richtig sagt auch Ihmels, „Zentralfragen“, S. 51, „daß für eine Beurteilung einer sittlichen Gesamterscheinung doch nicht die einzelnen äußeren Züge das Entscheidende sein können, sondern lediglich die Motive, aus denen das sittliche Handeln stammt“.

133) 2 Kor. 5, 18. 19. 134) Gal. 4, 4. 5; 3, 13.

135) Apost. 26, 18; Luk. 24, 46. 47. 136) Röm. 10, 17; 1 Kor. 2, 4. 5.

137) Röm. 3, 28: *Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Röm. 5, 1: *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως κτλ.*

138) Kol. 2, 10: „Ihr seid vollkommen in ihm“, nämlich in Christo, *ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.* Diese Aussage bezieht sich nicht auf „besonders geförderte“ Christen, sondern auf alle, die Christum durch den Glauben angenommen haben, V. 5—7; also auf alle Christen. Und diese Vollkommenheit sollen sich die Christen nicht streitig machen lassen durch die Prätensionen der Philosophie, V. 8. Die Philosophie nämlich, die auf dem Gebiet der Religion sich geltend macht, kann doch

also, daß dem in sich Gottlosen (ἀσεβής) sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird,[139] oder was wiederum dasselbe ist, daß Christi vollkommene Gerechtigkeit des Sünders eigene Ungerechtigkeit bedeckt.[140] Zur Wahrung des absoluten Charakters der christlichen Religion gehört daher, daß wir voll und ganz an der satisfactio Christi vicaria festhalten. Wollten wir mit Rom zur Erlangung der Versöhnung mit Gott auch „die eingegossene Gnade", das Halten

---

nur als leerer Betrug, *κενὴ ἀπάτη*, eingeschätzt werden, weil sie Menschenlehre ist (*κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*), dürftiges Wissen der Welt (*κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*), nämlich Gesetz (so richtig von Neueren auch Cremer im Wörterbuch sub *στοιχεῖον*). Die Christen hingegen haben ihr „Lehrnormativ" (Meyer) an Christo (*κατὰ Χριστόν*), und daß sie dadurch vollkommen sind, begründet der Apostel mit einem Hinweis auf die hohe Person Christi und auf den ihnen durch Christum gewordenen Besitz. Seiner Person nach ist Christus nicht ein bloßer Mensch, sondern der, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt, der auch über die Engelwelt erhaben ist, so daß die Christen von dieser Seite (von der Engelwelt her) keine höhere Vollkommenheit zu erwarten haben, wie die Irrlehrer behaupteten, V. 16. Was den Besitz der Christen betrifft, der ihnen in Christo geworden ist, so sind sie durch „die Beschneidung Christi", die Taufe, vom Sündentode zum geistlichen Leben gekommen, weil Christus ihnen alle ihre Sünden vergab, welche Sündenvergebung in Christi satisfactio vicaria ihren Grund hat, nämlich darin, daß Christus die durch das Gesetz entstandene Schuldschrift (*χειρόγραφον*) durch seinen Tod am Kreuz ausgelöscht hat. Meyer: „Der objektive Sühnakt durch den Tod Christi war vorangegangen und wird V. 14 beschrieben." Auch in 1 Kor. 2, 6: „Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen", *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις*, sind die „Vollkommenen", *τέλειοι*, nicht die „gereiften", „in die höhere Sphäre gründlicher und umfassender Einsicht", sonderlich in „die künftigen Verhältnisse des Messiasreichs" eingedrungenen Christen (Meyer usw.), sondern nach dem vorhergehenden und nachfolgenden Kontext alle, die durch Wirkung des Heiligen Geistes das der Welt, auch ihren Obersten, verborgene Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten, glauben, also alle Christen (Luther, Olshausen usw.). Vgl. die Aufzählung und Rezension der verschiedenen Auslegungen bei Wolf, *Curae*, z. St., mit dem Resultat: Mihi quidem cum beato Luthero nostro et plerisque aliis interpretibus prior placet sententia, ut scilicet per *τελείους* intelligantur *credentes*, quos cap. 1, 24 appellaverat *κλητούς*, *i. e.*, tales, qui factae vocationi obtemperassent. Es ist in dem ganzen Zusammenhang nicht von „zukünftigen Verhältnissen des Messiasreichs" die Rede (eine Auffassung, bei der chiliastische Ideen hineinspielen), auch nicht speziell von der zukünftigen Seligkeit der Christen, wie V. 9 gelegentlich angewendet wird, sondern von dem, was die Christen gegenwärtig durch den Glauben an das Evangelium von dem gekreuzigten Christus haben.

139) Röm. 4, 5.

140) 1 Joh. 2, 1. 2: Ob jemand sündiget, *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον*.

der Gebote Gottes und der Kirche fordern[141]) oder mit den neueren Protestanten, die „die Umprägung des menschlichen Lebens in seine göttliche Gestalt" (also die Heiligung und die guten Werke) für den Wert des Erlösungswerkes Christi vor Gott „mitbegründend" sein lassen,[142]) so würden wir die christliche Religion ihres spezifischen Charakters berauben, nämlich sie auf das Niveau der Gesetzesreligionen herabdrücken und damit an die Stelle der Gewißheit der Gnade und der Gotteskindschaft das monstrum incertitudinis setzen. Halten wir hingegen an Christi satisfactio vicaria fest und damit auch an Röm. 3, 28 und 5, 1 ff., dann ist uns eo ipso das Christentum die absolute Religion, über welche hinaus es keine Entwicklung und kein Höheres geben kann. Wir theologischen Lehrer unserer Zeit haben die Pflicht, die Studierenden mit großem Ernst vor allen neueren „Sühnetheorien" zu warnen, die Christi satisfactio vicaria als zu „juridisch" und „äußerlich" teils ausdrücklich verwerfen, teils doch als verbesserungsbedürftig bezeichnen.[143])

Die christliche Religion ist zum andern deshalb vollkommen und unüberbietbar, weil sie nicht Menschenwort, sondern Gottes eigenes Wort, das über alle menschliche Kritik erhaben ist, zur einzigen Quelle und Norm hat. Für die Kirche unserer Zeit ist dies das geschriebene Wort Gottes, die Heilige Schrift (sola Scriptura). In bezug auf die Heilige Schrift aber müssen wir nach dem normativen Beispiel Christi und seiner Apostel[144]) festhalten, daß sie, obwohl durch Menschen geschrieben, dennoch nicht eine Mischung von Menschen- und Gotteswort, sondern Gottes eigenes und daher unverbrüchliches Wort ist, wie unter dem Abschnitt von der Inspiration der Schrift näher dargelegt wird. Wollten wir die Heilige Schrift nicht für Gottes eigenes, unverbrüchliches Wort, sondern für eine Mischung von Gottes- und Menschenwort halten, so würde sie notwendig Objekt der menschlichen Kritik, und mit der absoluten Beschaffenheit der christlichen Religion wäre es aus. Die menschliche Kritik überbietet sich im Laufe der Zeit, so daß sie nach fünfundzwanzig Jahren oder noch früher das verwirft, was sie heute noch als zum Wesen der christlichen Religion gehörend

---

141) Tridentinum, Sess. VI, can. 11. 12. 20.

142) So z. B. Kirn, Grundriß 3, S. 118. Hiermit wird die „Bürgschaftstheorie" an die Stelle der satisfactio Christi vicaria gesetzt.

143) Vgl. II, 429 ff. den Abschnitt „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien".

144) Joh. 10, 35; 2 Tim. 3, 16. 17; 1 Petr. 1, 10—12; Eph. 2, 20.

festhalten will. Adolf Harnack, der auf dem Wege der angeblich „geschichtlichen" Kritik zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in der christlichen Religion unterscheiden will, sagt von seinem Standpunkt aus ganz richtig: „Ich meine, nach einigen hundert Jahren wird man auch in den Gedankengebilden, die wir zurückgelassen haben, viel Widerspruchsvolles entdecken und wird sich wundern, daß wir uns dabei beruhigt haben. Man wird an dem, was wir für den Kern der Dinge hielten, noch manche harte und spröde Schale finden; man wird es nicht begreifen, daß wir so kurzsichtig sein konnten und das Wesentliche nicht rein zu erfassen und auszuscheiden vermochten."[145] Nicht alle neueren Theologen stehen der göttlichen Autorität der Heiligen Schrift in dem Grade negativ gegenüber wie Harnack. Aber auch die Theologen, welche zwar als positiv klassifiziert werden, aber ebenfalls die Inspiration und damit die unfehlbare göttliche Autorität der Schrift preisgegeben haben, täuschen sich selbst, wenn sie meinen, daß sie bei ihrer kritischen Stellung zur Schrift das Christentum als absolute Religion festhalten können. Indem sie die christliche Religion anstatt aus ihrer göttlichen Quelle, der Schrift, aus dem „christlichen Ich" oder dem „christlichen Glaubensbewußtsein" oder dem „religiösen Erlebnis" usw. schöpfen wollen, verlegen sie die christliche Religion auf das Gebiet der subjektiven menschlichen Meinung, und an die Stelle der „absoluten" christlichen Religion tritt zugestandenermaßen, wie wir bereits hörten, „eine schier endlose Fülle von Verschiedenheiten" der religiösen Auffassung. Daher haben die theologischen Lehrer unserer Zeit die Pflicht, die Studierenden mit großem Ernst vor allen neueren Theologen zu warnen, die die Heilige Schrift nicht als Gottes unfehlbares Wort gelten lassen. Kurz, wer das Christentum als die absolute Religion festhalten will, muß sowohl Christi stellvertretende Genugtuung als auch die Heilige Schrift als Gottes Wort festhalten.

Es mag hier auch auf die Tatsache hingewiesen werden, daß nach der Lehre der Schrift die christliche Religion von allem Anfang an als „absolute" aufgetreten ist. Der Einwand, daß die christliche Religion in die Reihe der geschichtlichen Erscheinungen gehöre, alles Geschichtliche aber immer nur relativen, nicht absoluten Charakter tragen könne, ist nicht stichhaltig. Der Einwand schließt eine petitio principii in sich. Er setzt als selbst-

145) Wesen des Christentums 3, S. 35.

verständlich voraus, daß der allmächtige, die Geschichte durchwaltende Gott nicht so in die „Geschichte der Menschheit“ eingreifen konnte oder wollte, daß er sofort nach dem Sündenfall der Menschheit Christum als den Erretter aus Sündenschuld und Tod offenbarte. Ein solcher Eingriff Gottes in die Geschichte der Menschheit liegt aber tatsächlich vor, wie die Schrift sehr klar und nachdrücklich berichtet. Wenn unmittelbar nach dem Sündenfall die göttliche Verheißung dahin lautet, daß der Weibessame der Schlange den Kopf zertreten, also des Teufels Werke, die Sündenschuld und den Tod, unter den Menschen abtun werde, so ist damit bereits ausgesagt, daß kein anderer und nichts anderes das Menschengeschlecht aus Sündenschuld und Tod erretten werde als das Vertrauen auf das Werk des Weibessamens. Diese Absolutheit der christlichen Religion ist durch die ganze Schrift Alten Testaments gelehrt, wie Petrus Apost. 10, 43 uns versichert, daß von Christo alle Propheten zeugen, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen. Ebenso sagt Christus selbst, daß die ganze Schrift Alten Testaments ihn [Christus] als Geber des ewigen Lebens bezeuge und insonderheit auch Abraham bereits an ihn geglaubt habe.[146] Was die Schrift von Bundesänderung und dem Altwerden (παλαιοῦσθαι) eines Bundes sagt,[147] bezieht sich nicht auf das Evangelium von Christo, sondern auf den zwischeneingekommenen Gesetzesbund von Sinai.[148] Kurz, nach der Schrift steht es fest, daß die christliche Religion von allem Anfang an in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist, nicht als andern Religionen koordiniert, auch nicht als andere Religionen in sich aufnehmend und sie ergänzend, sondern als die absolute Religion in dem scharf ausgeprägten Sinne, daß sie den Weibessamen in seinem Erlösungswerk als den einzigen Erretter von Sündenschuld und Tod für die ganze Menschheit darstellt und damit alle andern Religionen, wie sie Namen und Gestalt haben mögen, für Irrwege und für nicht existenzberechtigt erklärt. Wir sollten daher auch nicht von der christlichen Religion als der „höchsten“, „vollkommensten“ Religion, als der „Klimax“ der Religionen usw. reden, weil durch solche Ausdrücke die Vorstellung erweckt wird, als ob zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen nur ein gradueller Unterschied stattfinde, während der Unterschied doch nach dem Ursprung (God-made, man-made),

146) Joh. 5, 46. 39; 8, 56. 147) Jer. 31, 31—34; Hebr. 8, 6—13. 148) **Gal. 3, 17 ff.**

nach dem *Wesen* (Evangelium, Gesetz) und darum nach dem *Resultat* für die Menschen (Hoffnungslosigkeit, Gewißheit der Seligkeit) ein spezifischer ist. Das Christentum verhält sich zu allen nichtchristlichen Religionen nicht wie Licht zum Halbdunkel, sondern wie Licht zur Finsternis,[149] nicht wie Gottesdienst zu einem wenigstens geringen Anfang von Gottesdienst, sondern wie Gottesdienst zum Dämonendienst,[150] nicht wie Leben und ein Lebensanfang, sondern wie Leben und Tod.[151] Das Christentum bietet nicht bloß die „*höchste* Befriedigung", sondern die *einzige* Befriedigung.[152]

Es ist gegen den absoluten Charakter des Christentums auf den *Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament* hingewiesen worden. Dieser Unterschied ist Tatsache, aber nur hinsichtlich der Klarheit und Fülle der Offenbarung, nicht hinsichtlich des *Inhalts* der göttlichen Offenbarung, daß nur der Glaube an Christum ohne des Gesetzes Werke der einzige Lebensweg für die Menschheit ist. Christus ruft den Juden zu: „Werdet ihr nicht glauben, daß *ich* es sei, so werdet ihr sterben in euren Sünden." [153] Aber gleichzeitig verwahrt er sich dabei gegen die Auffassung, daß er damit ein Novum lehre. Er erklärt sich für den eigentlichen Inhalt der Schrift Alten Testaments.[154] Ebenso verwahrt sich Paulus gegen die irrige Meinung, daß er mit seiner Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben an Christum unter Ausschluß des Gesetzes eine *neue* Weise der Gerechtigkeit vor Gott lehre; denn die Weise *χωρὶς νόμου* sei vom Gesetz und den Propheten bezeugt[155] und die einzig richtige *historische* Auffassung der im Alten Testament gelehrten Religion.[156]

7. Christliche Religion und christliche Theologie.

Man unterscheidet in *kirchlichem* Sprachgebrauch christliche *Religion* und christliche *Theologie*, und zwar in der Weise, daß Religion (subjektiv genommen) die Gottesgelehrtheit *aller Christen* und Theologie (subjektiv genommen) die besondere Gottesgelehrtheit der *Lehrer* der Kirche bezeichnet. Diese Unterscheidung kann man sich gefallen lassen. Die Schrift lehrt sowohl,

---

149) Eph. 5, 8: *Ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ.* Derselbe Gegensatz Jes. 9, 2 ff.; 60, 2.

150) 1 Kor. 10, 20; Apost. 26, 18.

151) Eph. 2, 1—5.

152) Röm. 5, 1 ff.; Gal. 2, 16.

153) Joh. 8, 24.

154) Joh. 5, 39.

155) Röm. 3, 21 ff.

156) Kap. 4 des Römerbriefs.

daß allen Christen Gottesgelehrtheit zukommt,[157] als auch, daß den Lehrern der Christen eine besondere Gottesgelehrtheit eigen sein soll.[158] Bei dieser Unterscheidung ist jedoch festzuhalten, daß beide Arten von Gottesgelehrtheit, also nicht nur die aller Christen, sondern auch die der Lehrer, nur die Heilige Schrift zur Erkenntnisquelle haben. Neuere Theologen verhandeln, ohne eine Einigung erzielt zu haben, über das Verhältnis zwischen „religiösem" und „theologischem Erkennen". Die einen wollen es „möglichst ineinandergerückt", die andern möglichst geschieden haben. In der Gegenwart wird viel über den Unterschied zwischen „religiösem" und „theologischem Erkennen" gehandelt.[159] Vom christlichen Standpunkt aus ist festzuhalten: „Religiöses Erkennen" und „theologisches Erkennen" unterscheiden sich nicht prinzipiell, auf die Erkenntnisquelle und das Erkenntnismedium gesehen, sondern fallen prinzipiell zusammen, weil auch des theologischen Erkennens Anfang, Mitte und Ende nichts anderes ist, als Gottes Wort, wie es in der Schrift geoffenbart vorliegt, glauben. Der Grund ist der, daß auch die Theologen oder die Lehrer der Kirche in ihrer Erkenntnis der christlichen Lehre nicht um eine Linie über Gottes Offenbarung in seinem Wort hinauskommen, wie die Schrift so oft und mannigfaltig bezeugt.[160]

---

157) Joh. 6, 45: πάντες (von allen Christen ist die Rede) διδακτοὶ τοῦ θεοῦ

158) Die rhetorische Frage 1 Kor. 12, 29: Μὴ πάντες διδάσκαλοι; hat den Sinn: Nicht alle Christen sind Lehrer. Auch 1 Tim. 3, 2: „Es soll aber ein Bischof sein . . . lehrhaftig" (διδακτικός), bezeichnet lehrhaftig einen besonderen Grad der Lehrhaftigkeit, wie auch V. 5 noch ausdrücklich hervorgehoben wird, weil der Bischof nicht bloß sich selbst und sein eigenes Haus, sondern auch die Gemeinde Gottes versorgen soll. Deshalb gibt Paulus auch Timotheus, 2 Tim. 2, 1, den Auftrag: „Was du von mir gehöret hast, das befiehl treuen Menschen, die da tüchtig sind, auch andere zu lehren", οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι. Aus den Verzeichnissen der Eigenschaften, die an den zu bestellenden Lehrern sich finden sollen (1 Tim. 3, 1 ff.; Tit. 1, 5—11), geht hervor, daß die Lehrer nicht etwa durch das Los, sondern nach besonderen Eigenschaften, zu welchen auch die besondere Lehrtüchtigkeit gehört, gewählt werden sollen.

159) Vgl. z. B. Richard Grützmacher, Studien zur dogm. Theol., 3. Heft, S. 120 ff.

160) Nach Joh. 8, 31. 32 wird die Erkenntnis der Wahrheit (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν) nur durch das Bleiben an Christi Wort, das wir im Wort der Apostel haben (Joh. 17, 20), vermittelt, und das Bleiben an Christi Wort vollzieht sich immer nur in der Weise, daß Christi Wort geglaubt wird. Insofern ein Lehrer nicht bei Christi Worten bleibt, kommt ihm nicht Erkenntnis, sondern Unwissenheit zu (1 Tim. 6, 3. 4).

Die Lehrbücher, in denen die Gottesgelehrtheit aller Christen nach den Hauptstücken zusammengestellt ist (Religion objektiv genommen), werden gewöhnlich Katechismen, Religionslehre, Handbücher der christlichen Lehre usw. genannt.[161] Die Lehrbücher, in denen die besondere Gottesgelehrtheit der Lehrer der Kirche zur Darstellung kommt, gehen in kirchlichem Sprachgebrauch unter den Namen: Lehrbücher der Theologie (Theologie objektiv genommen), Dogmatik, systematische Theologie, wissenschaftliche Theologie, die christliche Lehre in wissenschaftlicher Darstellung; in älterer Zeit: loci communes, systema theologiae Christianae usw. In englischer Sprache und auch in unserm Lande sind wohl die am meisten gebrauchten Ausdrücke: Doctrinal Theology, Systematic Theology, Dogmatic Theology oder auch kurz Christian Dogmatics. In welchem Sinne — und in welchem Sinne nicht — die Ausdrücke „Wissenschaft" und „System" auf die Theologie anwendbar sind, wird der Wichtigkeit wegen unter den Abschnitten „Theologie und Wissenschaft" und „Theologie und System" näher dargelegt werden.

8. Die christliche Theologie.

Die Etymologie und somit die Wortbedeutung von „Theologie" ist nicht, wie bei dem Wort „Religion", zweifelhaft. *Θεολογία* ist offenbar *λόγος περὶ τοῦ θεοῦ* und bezeichnet, subjektiv genommen, die Kenntnis von Gott oder die Gottesgelehrtheit; objektiv genommen, die Lehre von Gott.[162] Ähnliche Wortbildungen sind Psychologie, Physiologie, Biologie, Astrologie usw. Thomas von Aquino sagt bekanntlich von der Theologie: Theologia a Deo docetur, Deum docet et ad Deum ducit.[163] Das ist sachlich richtig. Mit Recht erinnert aber Baier: Nomen *θεοῦ* in compositione cum nomine *λόγος* obiectum denotat.[164]

---

161) Vgl. Zezschwitz, RE.[2] VII, 585 ff. Luther bezeichnet den Inhalt des Katechismus in der „Kurzen Vorrede" zum Großen Katechismus als „einen Unterricht für die Kinder und Einfältigen", als „eine Kinderlehre, so ein jeglicher Christ zur Not wissen soll, also daß, wer solches nicht weiß, nicht könnte unter die Christen gezählt und zu keinem Sakrament zugelassen werden". Über Katechismen im allgemeinen und Luthers Katechismus im besonderen mit Angabe auch der neueren Literatur cf. F. Bente in *Concordia Triglotta,* Histor. Introduction, S. 62—93.

162) Luthardt, Kompendium, S. 3. Walther, L. u. W. 14, 5. Augustinus, De Civ. Dei VIII, 1: Verbo Graeco [theologiae] significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem.

163) Bei Quenstedt, Systema I, 1. 164) Comp., ed. Walther, I, 2.

Was den Sprachgebrauch (usus loquendi) betrifft, so kommt das Wort Theologie in der Heiligen Schrift nicht vor. Die alten Theologen sagen: Theológia est vox non ἔγγραφος, sed ἄγραφος, quamvis non ἀντίγραφος. Zur Überschrift der Offenbarung St. Johannis: Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου bemerkt Calov nach Gerhard: Theologi nomen non Iohannes sibi sumpsit, sed qui inscriptionem libri fecit.165) In bezug auf den Sprachgebrauch ist weiter zu bemerken, daß das Wort Theologie und Theologe nicht nur in der christlichen Kirche, sondern auch bei den Heiden gefunden wird. Und das kann uns nicht befremden. Weil die Heiden wissen, daß es einen Gott gibt,166) so haben sie sich auch um eine Kenntnis und Lehre von Gott bemüht und die Leute, welche hierin nach ihrer Meinung etwas Besonderes geleistet haben, „Theologen" und das Resultat ihrer Bemühung „Theologie" genannt. Beispiele hierfür sind reichlich vorhanden.167) Calov sagt daher: Si primam vocis theologiae impositionem attendas, videtur ea *gentilibus* tribuenda, a quibus postmodum in ecclesiae usum dimanavit.168)

Was den Sprachgebrauch innerhalb der christlichen Kirche betrifft, so ist das Wort „Theologie" und auch das Konkretum „Theologe" nicht immer in demselben Sinne gebraucht worden. Dabei sollte im voraus an folgendes erinnert werden: Weil es sich bei den Worten nicht um einen in der Schrift gegebenen Ausdruck, sondern um einen kirchlichen Sprachgebrauch handelt, so sollte um die Worte auch kein Streit geführt werden, solange mit den Worten Begriffe verbunden werden, die der Schrift nicht widersprechen, son-

---

165) Biblia Illust. z. St. 166) Röm. 1 und 2.

167) Aristoteles sagt (Metaph. I, 3) von Thales und denen, die vor Thales über den Ursprung der Dinge spekulierten, daß sie theologisierten (θεολογήσαντες). Nach Josephus (c. Apionem I, 2) schrieb Pherekydes von Syros schon im 6. Jahrhundert ein Werk unter dem Titel θεολογία, worin er περὶ τῶν οὐρανίων καὶ θείων philosophierte. Cicero sagt (De Nat. Deorum III, 21): Principio Ioves tres numerant ii, qui theologi nominantur. Augustinus erwähnt (De Civ. Dei VI, 5) nach Varro, einem Zeitgenossen Ciceros, drei Arten von heidnischer Theologie: mythicon genus, quo maxime utuntur poetae, physicon, quo philosophi utuntur, civile, quod populi et sacerdotes nosse et administrare debent. Interessant ist Augustinus' Kritik der heidnischen Theologie in demselben und den folgenden Kapiteln. Über den Gebrauch des Wortes „Theologie" bei den Heiden vgl. Buddeus, Inst., 1741, p. 48 sqq. August Hahn, Lehrb. d. christl. Gl.2 I, 104 f. C. F. W. Walther, Lehre u. Wehre 1868, S. 5 f.

168) Isagoge 2 I, 8.

dern der Sache nach in der Schrift enthalten sind. Letzteres ist der Fall, wenn unter „Theologie" verstanden wird:

1. die besondere Gotteserkenntnis und Gotteslehre, die nach der Schrift denen eigen sein soll, die zum öffentlichen Predigtamt in der Gemeinde bestellt werden. Das *διδακτικός*, „lehrhaftig" (1 Tim. 3, 2), beschreibt die besondere Lehrtüchtigkeit eines *ἐπίσκοπος*, der eine Gemeinde Gottes zu versorgen hat (1 Tim. 3, 5). Dies wird unter dem folgenden Abschnitt ausführlicher dargelegt;[169]

2. die Gotteserkenntnis und Gotteslehre der Lehrer der zukünftigen öffentlichen Lehrer, also die Gottesgelehrtheit der Personen, die wir heute theologische Professoren nennen. Diese Tätigkeit übte auch Timotheus aus, wenn ihm 2 Tim. 2, 2 aufgetragen wird, daß er das, was er von dem Apostel Paulus gehört hat, treuen Menschen befehlen soll (*παράθου*), die tüchtig sein werden, auch andere zu lehren;[170]

3. die Gottesgelehrtheit und Gotteslehre, welche allen Christen zukommt. Luther bemerkt zu den Worten Joh. 3, 16 („Also hat Gott die Welt geliebet" usw.): „Es sind solche Worte, die niemand kann ausgründen noch erschöpfen, und ja sollten, wo sie recht geglaubt würden, einen guten Theologen oder vielmehr einen starken, fröhlichen Christen machen, der da könnte recht reden und lehren von Christo, alle andere Lehre urteilen, ja, jedermann raten und trösten und alles leiden, was ihm vorkäme";[171]

---

169) Quenstedt, I, 13: Theologia *acroamatica* est, quae mysteria fidei accuratius et prolixius edocet, confirmat et contrarios sanae doctrinae errores refellit, estque *episcoporum* et *presbyterorum* in ecclesia.

170) Quenstedt, I, 13: Theologia acroamatica est ... imprimis eorum, qui in academiis non *Christianos* simpliciter, sed *futuros Christianorum doctores* informant et *κατ' ἐξοχήν* theologi dicuntur. Interessant ist, was Luther speziell über „Doktorpromotionen" gelegentlich äußert. Er nennt einerseits die Doktorpromotionen „Larven". Andererseits verwirft er die Sache nicht schlechthin, sondern sie gefällt ihm, wenn die zu Kreierenden selbst erkennen, daß die Sache an sich nichts sei, sondern sich mit den Doktorlarven schmücken lassen zu dem Dienst am Wort. (XXI a, 564. Vgl. auch II, 260.)

171) St. L. XI, 1103. Luther nennt auch den Hauptmann von Kapernaum „theologus" mit der Begründung, er habe „so schön und christlich disputiert, daß es genug wäre einem, der vier Jahre wäre ein Doktor gewesen". (XII, 1185.) Und zu Röm. 12, 7 bemerkt Luther: „Siehe, was St. Paulus für doctores in der Schrift macht, nämlich alle, die den Glauben haben, und sonst niemand. Dieselbigen sollen richten und urteilen alle Lehre, und ihr Urteil [soll] gelten, es treffe gleich Papst, Konzilia und alle Welt an." (XII, 335.) Auch Gerhard erwähnt, L. De Nat. Theol., § 4, daß das Wort Theologie gebraucht werde pro fide et religione Christiana, quae *omnibus fidelibus*, doctis aeque ac indoctis, communis est, ut sic theologi dicantur, quicunque norunt fidei articulos

4. die Kenntnis und Lehre von einzelnen Teilen der christlichen Religion, nämlich von der Gottheit Christi und im Zusammenhang damit von der Trinität.[172] Dieser Sprachgebrauch ist bis auf unsere Zeit ziemlich allgemein festgehalten worden. Auch wir nennen die Lehre von der Gottheit Christi und der Trinität „Theologie im engeren Sinne", im Unterschied von Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Ekklesiologie usw.

In den angeführten Bedeutungen werden „Theologie" und „Theologe" in einem Sinne gebraucht, der der Sache nach in der Schrift enthalten ist. Hingegen liegt ein schriftwidriger Sprachgebrauch vor, wenn Theologie eine Kenntnis und Lehre von Gott und göttlichen Dingen bezeichnen soll, die angeblich über den Glauben an das Schriftwort hinausgeht oder den Glauben zum Wissen erheben will. Dies ist das *πρῶτον ψεῦδος* der neueren Theologie in ihren verschiedenen Schattierungen. Wir müssen der

iisque assentiuntur. Nach 1 Petr. 3, 15; Kol. 3, 16 usw. hätte Gerhard hinzufügen können, was er auch an andern Stellen sagt (L. De Minist. Eccl., § 67): atque eos [articulos fidei] docent et profitentur. Natürlich gibt es auch unter den sogenannten Laien wieder Unterschiede in der Gotteserkenntnis und der Lehrtüchtigkeit. In unserer Synode ist der Ausdruck „Laientheologe" im Gebrauch. Wir verstehen darunter solche Christen in unserer Mitte, deren Kenntnis der christlichen Lehre und deren Interesse für kirchliche Angelegenheiten über das Durchschnittsmaß hinausgehen. Solche Laientheologen gab es in der apostolischen Kirche, wie wir aus der Grußliste Röm. 16 annehmen dürfen. In der großen Majorität der Fälle sind die „Laientheologen" der Kirche zum Segen geworden. Vgl. L. u. W. 1860, S. 352, über die unberechtigte Furcht vor „Laien auf den Synoden".

172) So erhielt Gregor von Nazianz († um 390) den Beinamen *ὁ θεολόγος* nach Veröffentlichung seiner Reden zur Verteidigung der Gottheit Christi. Gewiß ist auch, daß die Kirchenväter den Titel Theologe sogar dem Evangelisten Johannes beilegten, weil dieser mit besonderem Nachdruck die ewige, wesentliche Gottheit Christi lehrt. So schreibt Athanasius (im vierten Jahrhundert) von dem Evangelium Johannis: *ᾗ φησι καὶ ὁ θεολόγος ἀνήρ· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.* Die Theologie als Lehre von der göttlichen Natur Christi unterscheiden dann die Kirchenväter von der Ökonomie (*οἰκονομία*, dispensatio) als der Lehre von Christo in seiner Menschwerdung. So sagt Gregor von Nazianz: *Ἄλλος ἐστὶ λόγος τῆς θεολογίας ἢ τῆς φύσεως, ἄλλος τῆς οἰκονομίας.* Mit diesem speziellen Sinn von *θεολογία* hängt es zusammen, daß das Verbum *θεολογεῖν*, theologisieren, geradezu im Sinne von „als Gott bekennen" gebraucht wird. Walther zitiert (L. u. W. 1868, S. 7) die Worte von Athanasius (De S. Trin., dial. 3. Opp. ed. Bonutius II, 190 sq.): *Πῶς γὰρ δύνῃ θεολογῆσαι τὸ πνεῦμα, ὁ μὴ θέλων εἰπεῖν τὴν αὐτὴν οὐσίαν καὶ δόξαν καὶ βουλὴν καὶ δύναμιν πατρὸς καὶ υἱοῦ;* Zur Bezeichnung der Lehre vom Geheimnis der Trinität gebraucht Basilius „Theologie" in den Worten: Quomodo non erit necessarium silere, ne theologiae dignitas verborum penuria et tenuitate periclitari videatur. (Sermo de fide et trinitate. Opp. I, 371. L. u. W. 1868, S. 8.)

studierenden Jugend unaufhörlich darlegen, daß nicht ein Wissen, sondern eine Selbsttäuschung und ein Nichtwissen vorliegt, wenn jemand meint, mit seiner Gotteserkenntnis und Gotteslehre über den Glauben an das geschriebene Wort Christi hinauszukommen. Dies wurde schon ausführlich unter dem Abschnitt „Die Zahl der Religionen in der Welt" dargelegt.[173]

Weil es sich, wie bereits bemerkt wurde, bei den Ausdrücken „Theologie" und „Theologe" nicht um einen in der Schrift gegebenen Sprachgebrauch, sondern nur um einen kirchlichen Ausdruck handelt, so ziehen wir es vor, mit älteren lutherischen Theologen unter Theologie die Gottesgelehrtheit zu verstehen, welche zur Verwaltung des öffentlichen Predigtamts erforderlich ist. Wir verstehen also unter Theologie, subjektiv oder konkret genommen, die vom Heiligen Geist in einem Christen gewirkte Tüchtigkeit (*ἱκανότης*, habitus), die Funktionen des öffentlichen Predigtamts zu vollziehen, also Gottes Wort aus der Schrift öffentlich und sonderlich rein zu lehren, die auftretenden Irrlehren zu widerlegen und also sündige Menschen zum Glauben an Christum und zur Seligkeit zu führen.[174] Die einzelnen Teile dieser Definition sind später noch näher zu beschreiben. Unter Theologie, objektiv oder als Lehre genommen, verstehen wir dann die mündlich oder schriftlich dargestellte christliche Lehre (doctrina) in dem Umfang und in der Gestalt, wie sie ein Verwalter des öffentlichen Predigtamts innehaben sollte.[175] Beide Begriffe sind der Sache nach in der Schrift enthalten. Der subjektive Begriff findet sich 2 Kor. 3, 5. 6: *Ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης.* Der objektive Begriff liegt vor z. B. 2 Tim. 1, 13: *Ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας.*[176] Auch dieser Begriff ist auf Grund der Schrift näher darzulegen.

---

173) S. 18 f.

174) Quenstedt: Theologia habitualiter et concretive considerata est habitus intellectus *θεόσδοτος* practicus per Verbum a Spiritu Sancto homini de vera religione collatus, ut eius opera homo peccator per fidem in Christum ad Deum et salutem aeternam perducatur. (Systema I, 16.) Ebenso Gerhard (L. De Natura Theologiae, § 31).

175) Quenstedt, I, 16: Theologia, systematice et abstractive spectata, est doctrina ex Verbo Dei exstructa, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam, vel est doctrina e revelatione divina hausta, monstrans, quomodo homines de Dei per Christum cultu ad vitam aeternam informandi.

176) Es ist ein keineswegs geistreicher Spott, wenn im Interesse der „Lehrfreiheit" gefragt worden ist, ob vielleicht der Apostel Paulus eine „Normal-

Selbstverständlich ist die Theologie, als Tüchtigkeit (ἱκανότης) gefaßt, der erste und eigentliche Begriff des Wortes, während Theologie, als Lehre gefaßt, erst im zweiten und abgeleiteten Sinne des Worts Theologie genannt werden kann, weil „die Theologie erst in der Seele des Menschen sein muß, ehe sie von ihm gelehrt, in Rede oder Schrift dargestellt werden kann“.[177]

---

dogmatik“ in der Form von Hutters Compendium Locorum Theologicorum geschrieben habe. Aus 2 Tim. 1, 13 ist so viel klar: 1. daß Timotheus von dem Apostel Paulus ὑγιαίνοντες λόγοι, das ist, die reine göttliche Wahrheit ausdrückende, durch Menschenmeinung nicht verderbte Worte, gehört hat; 2. daß der Apostel die ὑγιαίνοντες λόγοι dem Timotheus nicht zur Unterhaltung oder bloßen Ergötzung vorgetragen hat, sondern als ὑποτύπωσις, Abbild, Vorbild, Muster, *norma* sanorum verborum, nach denen Timotheus in seinem Lehramt sich richten sollte, was noch besonders durch das ἔχε, „Halte!“ „Halte fest!“ ausgedrückt wird. Es wird also doch wohl, wenn wir die Worte nicht umdeuten, der Sache nach auf eine gehörte „Normaldogmatik“ hinauskommen. Plitt z. St.: „Was ich dir gegeben habe, sei dein Original, die gesunden Worte, die gesunde Lehre, wie Tit. 1, 9; 1 Tim. 3, 9 im Gegensatz gegen die Irrlehren.“ Matthies z. St.: „ὑποτύπωσις, wie 1 Tim. 1, 16, die ausgeprägte Grundform, das Ur- und Vorbild, die dargestellte Norm.“ Huther im Meyerschen Kommentar will nur „Bild“ übersetzen und fügt hinzu: „Wenn de Wette, Wiesinger u. a. ὑποτύπωσις geradezu durch ‚Vorbild‘, so auch Luther, übersetzen, so ist dies ungenau, da die hierin ausgedrückte Beziehung nicht im Worte selbst liegt.“ Aber die Beziehung ist durch den Zusammenhang gefordert. Ein Bild, nach dem man sich richten soll, ist eo ipso ein Vorbild.

177) So Walther, L. u. W. 14, 9. Musäus, Introd. in Theol. 1679, p. 3: Doctrina de Deo rebusque divinis *provenit* ab habitu theologiae estque eius effectus. Luthardt, Komp.[10], S. 4, will zwar die alten lutherischen Theologen entschuldigen, wenn sie primo loco die Theologie als persönliche Tüchtigkeit faßten, nämlich als die Tüchtigkeit, Gottes Wort zu lehren und Sünder zur Seligkeit zu führen; aber er fügt doch tadelnd hinzu: „In jener Definition ist aber sowohl die unmittelbare Beziehung der Theologie zur Seligkeit als auch ihre Fassung als einer persönlichen Eigenschaft zwar im besten Sinne religiösen Ernstes gemeint, aber wissenschaftlich nicht richtig.“ Diese Kritik hat auch von Luthardts Standpunkt aus keinen erkennbaren Sinn. Wenn er mit Kahnis die Theologie als „das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche“ beschreibt, so faßt er ebenfalls die Theologie als „persönliche Eigenschaft“, da jedes „Selbstbewußtsein“, auch das „wissenschaftliche“, Personen voraussetzt, denen es als Eigenschaft anhaftet. Ein unpersönliches Selbstbewußtsein ist ein Widerspruch in sich selbst. Tatsächlich will Luthardt auch an Personen innerhalb der Kirche gedacht haben, nämlich an die Theologen, die im Unterschiede von den gewöhnlichen Christen ein wissenschaftliches Selbstbewußtsein besitzen. Nur stimmt das dann wieder nicht mit der Behauptung, daß die Theologie „das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche“ sei, weil die Theologen, namentlich auch die mit wissenschaftlichem Selbstbewußtsein ausgestatteten, Gott sei Dank, nicht die Kirche sind.

9. Die nähere Beschreibung der Theologie, als Tüchtigkeit gefaßt.

Wir haben eine nähere Beschreibung der Theologie, als „Tüchtigkeit" oder „persönliche Eigenschaft" gefaßt, in den zahlreichen Schriftaussagen, welche die Personen beschreiben, die nach Gottes Willen und Ordnung mit dem Lehramt in der Kirche zu betrauen sind. Sehr richtig ist gesagt worden: „Da die Theologie, subjektiv betrachtet, dasjenige ist, was sie in denen sein soll, welche in der Kirche das Amt der Lehrer zu verwalten haben, so haben wir in der biblischen Beschreibung eines rechten Lehrers zugleich die eines rechten Theologen zu suchen und zu erkennen." [178]) Die folgenden Hauptmomente sind in der Schrift gegeben:

1. Die theologische Tüchtigkeit ist eine geistliche Tüchtigkeit (habitus spiritualis, supernaturalis), das heißt, eine Tüchtigkeit, die in jedem Falle außer natürlichen Gaben den persönlichen Glauben an Christum (den Glauben an die Vergebung der Sünden aus Gnaden um Christi satisfactio vicaria willen, die Bekehrung oder Wiedergeburt) zur Voraussetzung hat. Ungläubige, wenn sie auch alle biblischen Lehren in ihren Geist aufgenommen haben und vermöge einer natürlichen Begabung lehren können, sind nicht Theologen im Sinne der Heiligen Schrift. Dogmengeschichtlich ausgedrückt: Es gibt keine „theologia irregenitorum".[179]) Ausdrücklich wird die Tüchtigkeit zur Verwaltung des öffentlichen Lehramtes als eine geistliche Wirkung Gottes bezeichnet, 2 Kor. 3, 5: Nicht daß wir tüchtig sind von uns selber, sondern *ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς κτλ.* Alle Ungläubigen sind Wohn- und Wirkungsstätten nicht des Heiligen Geistes, sondern des Fürsten dieser Welt.[180]) Ferner sehen wir, daß in der Schrift die Amtsgaben immer nur in Verbindung mit dem persönlichen Christenstand und den Christentumsgaben auftreten. In der Beschreibung eines *ἐπίσκοπος*, 1 Tim. 3, 1 ff., steht das „lehrhaftig" (*διδακτικός*) neben den Prädikaten „nicht ein Weinsäufer" usw. Auch 2 Tim. 2, 1 ff. führt der Apostel Paulus die Tüchtigkeit, das öffentliche Lehramt zu verwalten, auf die Gnade

---

178) So Walther nach dem Vorgang der älteren lutherischen Theologen, L. u. W. 14, 10.

179) Vgl. Walch, Bibliotheca Theol. II, 667 sqq. Baumgarten, Theol. Streitigkeiten III, 425 f. Reiches Material über die Streitfrage bei Hollaz, Examen Proleg. I, qu. 18—21.

180) Eph. 2, 3.

Gottes in Christo zurück mit den Worten: „So sei nun stark, mein Sohn, durch die Gnade Gottes in Christo JEsu!“ Unbekehrte sind nur durch Gottes Zulassung, gegen Gottes Ordnung, im öffentlichen Lehramt. Doch können durch ihren Dienst, sofern sie äußerlich Gottes Wort gelernt haben und vortragen, Menschen bekehrt und selig werden, weil die Wirksamkeit der Gnadenmittel durch die persönliche Beschaffenheit derer, die sie verwalten, nicht aufgehoben wird. Daß die theologische Tüchtigkeit stets den persönlichen Christenstand zur Voraussetzung habe, drücken die *alten* Theologen dadurch aus, daß sie die Tüchtigkeit näher beschreiben als habitus spiritualis, supernaturalis, *θεόσδοτος*, a Spiritu Sancto per Verbum Dei collatus. Auch Baier sagt:[181] Constat, theologiam esse habitum in substantia sua *supernaturalem*, actibus nostris quidem, sed per vires gratiae et operationem Spiritus Sancti acquisitum. Er fügt noch hinzu: Die „Theologie“, welche nur in einem äußeren Wissen und Lehren der in der Schrift vorliegenden Wahrheiten besteht, sicut in homines non renatos et impios cadit, ohne die vom Heiligen Geist gewirkte „echte“, „übernatürliche“ Zustimmung: ita nonnisi *aequivoce* dicta theologia est. Daß diese Wahrheit „vornehmlich durch Spener“ betont worden sei, ist historisch nicht richtig. Auch Baier weist darauf hin, daß Spener selbst diese Behauptung widerlegt in dem Traktat „Die allgemeine Gottesgelehrtheit“, P. I, qu. V, p. 185 sqq., ubi [von Spener] multorum theologorum *nostratium* loca consona afferuntur. Luther sagt in bezug auf den geistlichen Charakter der theologischen Tüchtigkeit: „Man findet mehr heidnische und menschliche Dünkel denn heilige, gewisse Lehre der Schrift in den Theologen. Wie wollen wir ihm nun tun? Ich weiß hie keinen andern Rat denn ein demütiges Gebet zu Gott, daß uns derselbe Doktoren der Theologie gebe. Doktoren der Kunst, der Arznei, der Rechte, der Sententien mögen der Papst, Kaiser und Universitäten machen; aber sei nur gewiß, einen Doktor der Heiligen Schrift wird dir niemand machen denn allein der Heilige Geist vom Himmel, wie Christus sagt Joh. 6, 45: ‚Sie müssen alle von Gott selber gelehret sein.‘“[182] Zur geistlichen Tüchtigkeit gehört natürlich auch die vom Heiligen Geist durch das Schriftwort gewirkte christliche Überzeugung, daß die Heilige Schrift Gottes unfehlbares Wort ist, wie sogleich näher darzulegen ist.

---

181) Compendium, ed. Walther, I, 69.

182) St. L. X, 339 f.; Erl. 21, 348 f.; Walch X, 383 f.

2. Die theologische Tüchtigkeit begreift in sich die Tüchtigkeit, nur Gottes Wort zu lehren, das ist, die Tüchtigkeit, sich aller eigenen und anderer Menschen Gedanken über Gott und göttliche Dinge zu enthalten und die vorzutragende Lehre nur aus Gottes Wort, also für unsere Zeit aus der Heiligen Schrift, zu nehmen. Von allen, die diese Fähigkeit nicht besitzen, heißt es 1 Tim. 6, 3: „So jemand anders lehret und bleibet nicht bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi, der ist verdüstert und weiß nichts", τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος. Christi Worte aber haben wir in den Worten seiner Apostel und Propheten.[183] Es widerspricht daher der Tüchtigkeit zum christlichen Lehramt und disqualifiziert für dasselbe, wenn jemand die Lehre, die in der christlichen Kirche zu lehren ist, nicht allein der Heiligen Schrift entnehmen, sondern auch z. B. aus angeblichen unmittelbaren Offenbarungen (Schwärmer) oder aus dem sogenannten „christlichen Bewußtsein", „Glaubensbewußtsein", dem „wiedergebornen Ich", dem „christlichen Erlebnis" (moderne Theologen) oder aus den Dekreten des Papstes und der „Kirche" (Römische und romanisierende Protestanten) oder aus der „Geschichte" usw. schöpfen will. Luther: „Jeremias hat ein ganz Kapitel von den falschen Propheten geschrieben, Jer. 23. Unter andern Worten sagt er also (V. 16): ‚So spricht Gott, der HErr der Heerscharen: Ihr sollt nicht hören auf der Propheten Wort, die euch predigen; sie betrügen euch und predigen ihres eigenen Herzens Gesicht oder Dünkel und nicht aus dem Mund Gottes.' Siehe da, alle Propheten, die nicht aus dem Mund Gottes predigen, die betrügen, und Gott verbeut, man soll sie nicht hören. Ist der Spruch nicht klar, daß, wo nicht Gottes Wort wird gepredigt, da soll niemand zuhören, auch bei der göttlichen Majestät Gebot und Ungnaden, und sei eitel Trügerei? O Papst, o Bischöfe, o Pfaffen, o Mönche, o Theologen, wo wollt ihr hie vorüber? Meint ihr, daß ein gering Ding sei, wenn die hohe Majestät verbeut, was nicht aus Gottes Munde geht und etwas anders denn Gottes Wort ist? Es hat solches nicht ein Drescher oder Hirt gesagt. Wenn du von deinem Herrn hörtest sagen zu dir: Wer hat dich das geheißen? Das habe ich dir nicht befohlen, ich achte, du würdest daraus so viel vernehmen, du solltest es nicht getan haben und als Verbot gemieden haben.[184]

183) Joh. 17, 20; 1 Petr. 1, 10—12; Eph. 2, 20.

184) St. L. XIX, 821 f.

3. Die theologische Tüchtigkeit schließt in sich die Fähigkeit, das ganze Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift geoffenbart vorliegt, zu lehren. Der Apostel Paulus sagt von seinem Lehramt: „Ich habe euch nichts verhalten, daß ich nicht verkündigt hätte alle den Rat Gottes", *πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ*.[185] Nur bei Verkündigung des ganzen Rates Gottes bleiben die öffentlichen Lehrer unschuldig am Verlorengehen der Zuhörer, wie Paulus von sich bezeugt: „Ich bin rein von aller Blut."[186] Weil nach Gottes Ordnung die ganze christliche Lehre ohne Abtun und ohne Zusatz „öffentlich und sonderlich" zu lehren ist, so mag auch in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß großer Fleiß nötig ist sowohl auf seiten der Studenten der Theologie zur Erlangung der theologischen Tüchtigkeit als auch auf seiten der bereits im Amte stehenden Lehrer zur Bewahrung und Mehrung der theologischen Tüchtigkeit. Daher heißt es in der Ermahnung des Apostels an Timotheus: „Hab' acht auf dich selbst und auf die Lehre; beharre in diesen Stücken! Denn wo du solches tust, wirst du dich selbst selig machen und die dich hören."[187]

4. Zur theologischen Tüchtigkeit gehört die Tüchtigkeit, die Irrlehrer zu widerlegen. In der Beschreibung der Eigenschaften, die sich an einem Ältesten oder Bischof finden sollen, heißt es Tit. 1, 9—11: *δυνατὸς ... τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν ... οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν*. Das manchmal laut werdende Verlangen, daß der öffentliche Lehrer sich der Polemik enthalte, ist also wider die Schrift. Verboten ist in der Schrift der Streit um unnötige Dinge, z. B. um die Geschlechtsregister, Tit. 3, 9: „Der törichten Fragen aber, der Geschlechtsregister, des Zankes und Streites über dem Gesetz, entschlage dich (*περιΐστασο*), denn sie sind unnütz und eitel."[188] Verboten ist auch die Polemik aus fleischlichem Eifer, 2 Kor. 10, 3: *Ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα*. Auch ist wohl zu beachten, daß Tit. 1, 9 dem *δυνατὸς τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν* das *δυνατὸς παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ* vorangeht. Dadurch kommt zum Ausdruck, daß der Widerlegung der falschen Lehre die Darlegung der rechten Lehre

---

185) Apost. 20, 27. 186) Apost. 20, 26. 187) 1 Tim. 4, 16.

188) Auch Quenstedt erinnert, Systema I, 14: In theologia polemica id praecipue cavendum, ne quaestiones otiosae cumulentur, et lites ex litibus serantur, atque ita fiat theologia eristica et contentiosa, qua nimium altercando veritas amittitur.

vorhergehen muß, damit der Zuhörer befähigt wird, die Polemik als berechtigt zu erkennen und innerlich mitzumachen. Bei Nichtbeachtung dieser Ordnung bringt sich der Lehrer leicht in den Verdacht der Streitsucht und des ungerechten Richtens. Aber die Polemik vom öffentlichen Lehramt ausschließen zu wollen, ist wider die Schrift. Sie ist den Lehrern ausdrücklich geboten, wie wir bereits aus Tit. 1, 9—11 sahen und durch die ganze Schrift so reichlich belehrt werden. Alle Propheten und Apostel und Christus selbst haben mit der Verkündigung der rechten Lehre auch die Verwerfung der falschen Lehre verbunden. Walther geht nicht zu weit, wenn er schreibt: „Wer zwar die reine Lehre vorträgt, aber die derselben entgegenstehende falsche Lehre nicht straft und widerlegt, vor den Wölfen in Schafskleidern, das ist, vor den falschen Propheten, nicht warnt und sie nicht entlarvt, der ist kein treuer Haushalter über Gottes Geheimnisse, kein treuer Hirte der ihm anvertrauten Schafe, kein treuer Wächter auf den Zinnen Zions, sondern nach Gottes Wort ein Schalksknecht, ein stummer Hund, ein Verräter. Wie viele Seelen dadurch verloren gehen, und wie sehr dadurch die Kirche Schaden leidet, daß der Lehrelenchus nicht geübt wird, liegt zu klar am Tage, als daß es eines Beweises bedürfte. Nicht nur wird die rechte Lehre meist erst dann recht gefaßt, wenn zugleich der Gegensatz klar geworden ist, die falschen Lehrer suchen auch ihren Irrtum so listig mit dem Schein der Wahrheit zu umgeben, daß Einfältige ohne vorher erfahrene Warnung trotz ihrer Liebe zur Wahrheit nur zu leicht betrogen werden. Vergeblich versucht der Prediger seine Hände in Unschuld zu waschen, weil er die Wahrheit gepredigt habe, wenn er nicht zugleich vor dem Irrtum, und zwar unter Umständen auch mit Nennung des Namens der Irrgeister, gewarnt hat, wenn seine Schafe entweder noch während seiner Amtsverwaltung oder doch, nachdem er sie verlassen mußte, eine Beute reißender Wölfe in Schafskleidern werden.“ 189) Was den „duldsamen Geist“ betrifft, so muß auch an dieser Stelle an den Unterschied zwischen Staat und Kirche erinnert werden. Wir müssen zwischen dem Dulden falscher Lehrer im Staat und in der Kirche unterscheiden. Der christlichen Kirche des Neuen Testaments ist nicht geboten, falsche Lehrer aus dem Staat oder der bürgerlichen Gesellschaft zu vertreiben, wozu die Anwendung äußerer Gewalt nötig wäre, die der Kirche verboten ist.

---

189) Pastorale, S. 82 f.

Wohl aber ist der Kirche befohlen, die falschen Lehrer nicht in der **Kirche zu dulden**, sondern sie mit Gottes Wort zu bekämpfen. Die gebotene Bekämpfung mit Gottes Wort schließt in sich, die falschen Lehrer als solche, nämlich als solche, die vom Apostelwort abweichen, zu erkennen,[190] sie zu widerlegen,[191] sie zu isolieren, das ist, mit ihnen keine kirchliche Gemeinschaft zu halten[192] und sie eventuell, wenn sie nicht selbst kirchenflüchtig werden, von der kirchlichen Gemeinschaft förmlich auszuschließen.[193]

5. Die theologische Tüchtigkeit schließt endlich auch die Tüchtigkeit in sich, um der christlichen Lehre willen zu leiden. Auf diesen Teil der theologischen Tüchtigkeit weist die Schrift ebenfalls reichlich hin. Der Apostel Paulus ruft Timotheus zu: *κακοπάθησον*, und zwar *μέχρι δεσμῶν*.[194] Die Leidensfähigkeit ist deshalb eine notwendige Eigenschaft eines christlichen Lehrers, weil das Evangelium vom Seligwerden durch den Glauben an den gekreuzigten Christus ohne des Gesetzes Werke so gar nicht nach dem Geschmack der Welt, sondern *Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρία* ist.[195] Christus stellt daher den Christen für das Leben in dieser Welt das Prognostikon: *Ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου*.[196] Dieser Haß wendet sich naturgemäß und erfahrungsgemäß besonders gegen die im öffentlichen Amt stehenden Lehrer.[197] Wenn diese nicht leidenstüchtig sind, nicht auf Gut, Ehre, Stellung, auch Leib und Leben verzichten können, so werden sie Kompromisse mit dem Irrtum schließen oder ganz abfallen und damit die Seligkeit verlieren.[198] Daher die Ermahnung Pauli an Timotheus: „So sei nun stark, mein Sohn, durch die Gnade in Christo JEsu!“[199]

---

190) Röm. 16, 17: *σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, ποιοῦντας.*

191) Tit. 1, 9. 11: *ἐλέγχειν, ἐπιστομίζειν.*

192) Röm. 16, 17: *ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν.* 2 Joh. 10: *χαίρειν αὐτῷ* (dem falschen Lehrer) *μὴ λέγετε.*

193) Des Apostels Verfahren in bezug auf Hymenäus und Alexander, 1 Tim. 1, 20; vgl. 2 Tim. 2, 17; 4, 14.

194) 2 Tim. 2, 3. 9. 195) 1 Kor. 1, 23. 196) Matth. 24, 9.

197) Apost. 9, 16: „Ich will ihm [Paulus] zeigen, wieviel er leiden muß um meines Namens willen.“ Apost. 26, 21 berichtet Paulus: „Sie haben sich unterstanden (*ἐπειρῶντο*), mich zu töten.“

198) 2 Tim. 2, 12: *Εἰ ἀρνούμεθα κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς.*

199) 2 Tim. 2, 1. 8.

10. Die nähere Beschreibung der Theologie, als Lehre gefaßt.

Weil die Theologie, subjektiv oder als Lehrtüchtigkeit gefaßt, die Tüchtigkeit (ἱκανότης) ist, nicht mehr und nicht weniger als Gottes Wort zu lehren,[200] das die Kirche unserer Zeit in dem geschriebenen Wort der Apostel und Propheten besitzt,[201] so ist die Theologie, objektiv oder als Lehre (doctrina) genommen, nichts anderes als die Darstellung der in der Heiligen Schrift vorliegenden Lehre. Was die Heilige Schrift an mehreren oder auch an vielen Orten über die einzelnen Lehren nach Text und Kontext aussagt, das stellt der Theologe an einen Ort zusammen. So entsteht die Lehre, die der christliche Theologe mündlich oder in Schriften vorträgt. Die alten lutherischen Theologen sagen von der Theologie, als Darstellung der christlichen Lehre gefaßt (theologia positiva), daß sie nichts anderes sei als die in die einzelnen Lehren zusammengeordnete Schrift selbst. Daher dürfe sich in dem Lehrleibe (corpus doctrinae) kein Glied finden, auch wenn es das geringste wäre, das nicht in der recht aufgefaßten Schrift seine Stütze habe.[202] Ebenso beschreibt Luther die Lehrtätigkeit aller Theologen nach der Apostel Zeit. Er nennt die Theologen, sich selbst einschließend, „Katechumenen und Schüler der Propheten", „als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt haben".[203] Ein solcher Ernst ist es Luther mit dem bloßen „Nachsagen" seitens der Theologen, daß er in negativer Bestimmung sagt: „Keine andere Lehre darf in der Kirche gelehrt und gehört werden als das reine Wort Gottes, das ist, die Heilige Schrift, oder Lehrer und Zuhörer sollen mit ihrer Lehre verflucht sein."[204] Dieselbe Wahrheit

200) 1 Petr. 4, 11: *Εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ.* Die in der Kirche geltende Lehre ist *ἡ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*, Tit. 2, 10.

201) Was die Apostel mündlich gelehrt haben, dasselbe (*ταῦτα*) haben sie auch geschrieben, 1 Joh. 1, 3. 4.

202) Aug. Pfeiffer, Thesaurus hermeneut., p. 5, auch zitiert in Walther-Baier I, 43. 76: Theologia positiva, si rem recte aestimemus, nihil aliud est . . . quam *ipsa Scriptura Sacra* in certos locos concinno ordine et perspicua methodo redacta, unde ne unicum quidem membrum, quantillum etiam, in illo doctrinae corpore esse debet, quod non e Scriptura Sacra probe intellecta statuminetur.

203) In der Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1 ff. St. L. III, 1890.

204) Comment. ad Gal., ed. Erl. I, 91: Neque alia doctrina in ecclesia tradi et audiri debet quam purum Verbum Dei, hoc est, Sancta Scriptura, vel doctores et auditores cum sua doctrina anathema sunto.

kommt noch kürzer in dem bekannten Axiom zum Ausdruck: Quod non est *biblicum,* non est *theologicum.*

Daher gehört zur näheren Charakterisierung der Lehre, die in der christlichen Kirche heimatsberechtigt ist, daß der christliche Theologe nicht wandelbare menschliche Meinungen und Ansichten, sondern die unwandelbare göttliche Wahrheit oder Gottes eigene Lehre (doctrinam divinam) zu lehren hat. Diese Beschaffenheit der christlichen Lehre ist mit der Beschaffenheit der Quelle, das ist, mit der Beschaffenheit der Heiligen Schrift, gegeben, aus welcher der christliche Theologe die Lehre, welche er vorträgt, schöpft. Weil die Heilige Schrift nach dem Zeugnis Christi und seiner Apostel und auch nach ihrer Selbstbezeugung im Herzen der Christen Gottes eigenes unfehlbares Wort ist, so ist auch die der Schrift entnommene Lehre nicht *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων,* das ist, nicht Menschenlehre (Kol. 2, 8), sondern Gottes eigene Lehre, *ἡ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* (Tit. 2, 10). Weil die moderne Theologie die Schrift nicht als Gottes Wort gelten läßt und daher aus der nach ihrer Meinung unzuverlässigen Heiligen Schrift in das eigene Innere, in das theologische Ich, flüchtet und dieses Ich zur Bezugsquelle der christlichen Lehre macht, so ist damit prinzipiell die Lehre, die sich in der Kirche Gottes zur Annahme darbietet, von dem Gebiet der objektiven göttlichen Wahrheit abgerückt und auf das Gebiet der subjektiven menschlichen Ansicht verlegt. Bei dieser Sachlage erscheint es angezeigt, den Punkt von der Beschaffenheit der in der christlichen Kirche berechtigten Lehre ausführlicher darzulegen.

Wir halten fest: Weil die Heilige Schrift nicht Menschenwort, sondern Gottes Wort ist, so gehört zur näheren Beschreibung der Theologie, objektiv oder als Lehre gefaßt, daß die vom Theologen aus der Schrift geschöpfte Lehre (doctrina e Scriptura Sacra hausta) göttliche Lehre, doctrina *divina,* ist. Und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß sie von Gott und göttlichen Dingen handelt, sondern gerade auch und primo loco in dem Sinne, daß sie im Gegensatz zu allen menschlichen Lehren, Anschauungen und Urteilen über Gott und göttliche Dinge Gottes eigene Lehre, Anschauung und Urteil ist.

Um zu illustrieren: Der christliche Theologe lehrt von der Schöpfung der Welt und des Menschen, was Gott darüber 1 Mos. 1 und 2 und sonst in der Schrift lehrt. Was in menschlichen Schriften über die Entstehung der Welt und des Menschen

gesagt wird, davon nimmt der Theologe, weil es sein Beruf in der Gegenwart mit sich bringt, sorgfältig Notiz, aber um es als wertlose menschliche Anschauung abzuweisen, sofern es nicht mit Gottes eigenem Schöpfungsbericht, den wir in der Schrift haben, stimmt. Der christliche Theologe lehrt über den Sündenfall und die Sünde nicht mehr und nicht weniger, als was Gott darüber in der Heiligen Schrift berichtet, lehrt und urteilt. Der christliche Theologe hat auch an diesem Punkte von einer ganzen Anzahl menschlicher Ansichten über die Entstehung der Sünde und über den Charakter der Sünde und ihrer Folgen Kenntnis zu nehmen. Aber er, seinerseits, bringt alles unter die Antithese, was Gottes These in der Schrift, die nicht gebrochen werden kann, widerspricht. Der christliche Theologe lehrt von der Erlösung der in Sünde gefallenen und vor Gott schuldig gewordenen Menschheit, nämlich von des ewigen Sohnes Gottes Menschwerdung, Person und Werk, nur das als christliche Lehre, was Gott selbst über diese großen Dinge (*τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*) lehrt, die ja nie in eines Menschen Herz kamen (*ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*),[205] sondern von der Welt her verschwiegen waren, nun aber offenbart sind durch der Propheten Schriften auf Befehl des ewigen Gottes (*διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ*).[206] Sonderlich bei der Lehre von der Erlösung sieht sich der christliche Theologe der Gegenwart vor die Tatsache gestellt, daß die moderne Theologie die göttliche Erlösungsmethode, insonderheit die stellvertretende Genugtuung Christi (satisfactio vicaria), kritisiert, für „zu juridisch" erklärt und ablehnt. Aber diese von der menschlichen Anschauung aus an der göttlichen Erlösungsmethode geübte Kritik hat auf den christlichen Theologen nur die Wirkung, daß er um so entschiedener die Erlösung, die nach der Schrift Alten und Neuen Testaments durch die stellvertretende Genugtuung Christi geschehen ist,[207] aus der Schrift vorträgt. Und was den articulus stantis et cadentis ecclesiae, die Lehre von der Erlangung der Rechtfertigung vor Gott, betrifft, so lehrt der christliche Theologe, daß der Mensch die Vergebung seiner Sünden erlangt durch den Glauben (*πίστει*), das ist, durch den Glauben an das Evangelium, welches die Vergebung der Sünden um Christi stellvertretender Ge-

---

205) 1 Kor. 2, 9; Joh. 1, 18.

206) Röm. 16, 25. 26. Noch ausführlicher Eph. 3, 7—12.

207) Die ausführliche Darstellung unter dem Abschnitt „Die stellvertretende Genugtuung" II, 407—454.

nugtuung willen zusagt, ohne Gesetz und ohne des Gesetzes Werke (χωρὶς νόμου, χωρὶς ἔργων νόμου), das ist, ohne jede eigene gute moralische Beschaffenheit und ohne jede eigene Leistung auf seiten des Menschen. Weder durch Roms Fluch noch durch den Widerspruch des verkommenen Protestantismus, der die göttliche Rechtfertigungsmethode als zu äußerlich und juridisch abweist, noch auch durch den Widerspruch des eigenen natürlichen Herzens, dem ja die „opinio legis" naturaliter anhaftet, läßt sich der christliche Theologe zu einer Änderung der in der Schrift bezeugten Rechtfertigungslehre bewegen, „es falle Himmel und Erde, oder was nicht bleiben will".[208] Jeder christliche Theologe ist als solcher auch stets ein praktischer Theologe. Und gerade an der Zentrallehre von der Vergebung der Sünden warnt ihn die eigene Erfahrung oder das eigene „Erlebnis". Er denkt daran, wie schrecklich es wäre, wenn der vom Gesetz Gottes getroffene Sünder hinsichtlich der Vergebung seiner Sünden auf menschliche Ansichten anstatt auf Gottes eigene geoffenbarte Lehre angewiesen sein sollte. Und so durch alle Teile der christlichen Lehre hindurch, inklusive der Lehren von der ewigen Verdammnis und der ewigen Seligkeit. Kurz, der christliche Theologe lehrt aus „Gottes Buch", wie Luther die Schrift nennt, Gottes eigene Lehre, doctrinam *divinam,* im Gegensatz zu allen menschlichen Gedanken und Anschauungen.

Diese Beschaffenheit der in der christlichen Kirche vorzutragenden Lehre, daß sie doctrina *divina* sein müsse, ist durchweg in der Schrift selbst gefordert. Die Schrift Alten und Neuen Testaments ist voll von Warnungen vor allen Lehrern, die nicht lediglich Gottes Wort lehren, sondern sich erlauben, eigene Anschauungen vorzutragen. Wir lesen bei dem Propheten Jeremias die gewaltigen Worte: „So spricht der HErr Zebaoth: Gehorchet nicht den Worten der Propheten, so euch weissagen! Sie betrügen euch, denn sie predigen ihres Herzens Gesicht" (חֲזוֹן לִבָּם, das ist, ihre eigene Anschauung) „und nicht aus des HErrn Munde."[209] Dasselbe Verbot des Lehrens menschlicher Gedanken und Anschauungen und dieselbe Bindung aller Lehrer an Gottes Mund ist durchweg im Neuen Testament ausgedrückt. Wer in der Kirche, die ja „Gottes Haus" ist,[210] lehrend den Mund auftut, soll Gottes Wort (λόγια θεοῦ)

208) Schmalk. Art. M. 300, 5.

209) Jer. 23, 16. Parallelen: Jer. 14, 14; 27, 14—16; Klagl. 2, 14; Hesek. 13, 2 ff.

210) 1 Tim. 3, 15.

reden.[211] Wer anders lehrt (ἑτεροδιδασκαλεῖ) und nicht bei den gesunden Worten Christi, die wir in dem Wort seiner Apostel haben,[212] bleibt, der ist für das Lehramt in der christlichen Kirche disqualifiziert, weil er, anstatt die göttliche Wahrheit zu lehren, in eigener menschlicher Meinung aufgeblasen ist, τετύφωται, nichts weiß, μὴ ἐπιστάμενος, sondern krank daniederliegt an Disputationen und Wortstreitigkeiten (νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας).[213] Daher werden, wie im Alten, so auch im Neuen Testament die Christen angewiesen,[214] allen Lehrern, die nicht Christi Lehre (τὴν διδαχὴν τοῦ Χριστοῦ), also Gottes Lehre, bringen, die christliche Gemeinschaft zu versagen, weil solche Lehrer durch eigene Lehre, die sie sich erlauben, Spaltungen und Ärgernisse in der Kirche anrichten (τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα ποιοῦντες), die Christen um die Güter ihres Christenstandes bringen (μὴ ἀπολέσητε ἃ ἠργασάμεθα), nicht das köstliche Werk eines christlichen Lehrers verrichten, sondern bösen Werken (τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς), obliegen. So entschieden ist in der Schrift gefordert, daß die Lehre, die in der christlichen Kirche verkündigt wird, Gottes eigene Lehre, doctrina *divina*, sei.

Wie gewaltig in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift Luther auf doctrina *divina* in der christlichen Kirche dringt, sahen wir schon aus seiner Bemerkung zu Jer. 23, 16, in der er die Theologen so anredet: „O Theologen, wo wollt ihr hier vorüber? Meint ihr, daß ein gering Ding sei, wenn die hohe Majestät verbeut, was nicht aus Gottes Munde gehet und etwas anders denn Gottes Wort ist?“[215] Aber Luther lag die Beschaffenheit der Lehre, die in der christlichen Kirche gelehrt werden soll, so am Herzen, daß er die necessitas doctrinae *divinae* in ecclesia tradendae et audiendae unter mehrfachen Gesichtspunkten einschärft. So bei der Unterscheidung von Kirche und Staat. Im „weltlichen und Hausregiment“, sagt Luther, haben menschliche Ansichten und Menschenwort ihre Berechtigung, weil dies Gebiet dem „natürlichen Licht“, das ist, der menschlichen Vernunft, unterstellt ist. Hingegen sagt er in bezug auf das Lehren in der Kirche: „Will jemand predigen, so schweige er seiner Worte.“ „Allhier in der Kirche soll er nichts

---

211) 1 Petr. 4, 11. Luther z. St.: „Das ist, daß er gewiß sei, daß er Gottes Wort und nicht sein eigen Wort rede.“ (XII, 443.)

212) Joh. 8, 31. 32, vgl. mit Joh. 17, 20.

213) 1 Tim. 6, 4.

214) 2 Joh. 8—11; Röm. 16, 17.

215) Zitiert unter dem vorhergehenden Abschnitt, S. 52.

reden denn dieses reichen Hauswirts [Gottes] Wort; sonst ist es nicht die wahre Kirche. Darum soll es heißen: Gott redet."[216] Von hier aus verstehen wir Luthers sonderbar klingendes Wort, daß die christliche Lehre nicht „ins Vaterunser gehöre". Luther will damit die Regel einschärfen, daß der Prediger nicht nötig haben solle, für die von ihm vorgetragene Lehre Gott um Vergebung der Sünden zu bitten.[217] Vielmehr müsse der Prediger gewiß sein, er habe nicht sein, sondern Gottes Wort gepredigt, das ihm „Gott nicht vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: Du hast recht gelehret, denn ich habe durch dich geredet, und das Wort ist mein." So ernst ist es Luther mit der Forderung, daß die innerhalb der Kirche vorgetragene Lehre Gottes eigene Lehre sein müsse, daß er hinzufügt: „Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen nur anstehen, denn er leuget gewißlich und lästert Gott."[218] Dasselbe Thema behandelt Luther bei der Beschreibung der Autorität der christlichen Kirche. Er spricht der Kirche jede Autorität ab, christliche Lehre zu machen oder Artikel des Glaubens zu setzen, und begründet dies mit der Tatsache, daß die Kirche gar kein eigenes, sondern nur Christi Wort habe und verkündige. Von jeder Lehre, die nicht Christi Wort ist, sagt er: „Ob man gleich auch viel Geschwätzes macht außerhalb Gottes Wort, noch ist die Kirche in dem Plaudern nicht. . . . Laß sie sich toll derwegen ‚Kirche, Kirche!' schreien; ohne Gottes Wort ist es nichts."[219] — Und dies will Luther auch auf die Lehrer in der Kirche, die man im eminenten Sinne Theologen, Theologen κατ' ἐξοχήν, nennt, angewendet wissen, nämlich auf die Professoren der Theologie. Ein Teil der neueren Theologen hat die Stellung vertreten, daß wohl der schlichte Prediger sich damit begnügen könne, ja solle, die in der Schrift vorliegende Lehre vorzutragen, daß aber den Universitätstheologen, die die Wissenschaft zu vertreten haben, diese Restriktionen nicht aufzuerlegen seien.[220] Dagegen fordert Luther auch von den Universitäts-

---

216) St. L. XII, 1413 f. 217) St. L. XVII, 1343 f.
218) St. L. VIII, 37. 219) St. L. XII, 1414.

220) So z. B. Kahnis in sehr ausgesprochener Weise in „Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen D. Hengstenberg", Leipzig 1862, S. 133: „Ich habe meine Dogmatik nicht fürs christliche Volk, nicht für gebildete Nichttheologen, sondern nur für wissenschaftliche Theologen geschrieben. Nachdem aber D. Hengstenberg und D. Münkel in durchaus unberechtigter Weise die Sache in weitere Kreise gebracht haben, habe ich in dieser Schrift wenigstens mich an weitere

theologen die strengste Gedankenzucht. Sie sollen bei sich schonungslos alle Gedanken über Gott und göttliche Dinge ausscheiden, die nicht in klaren Schriftworten ausgedrückt vorliegen. Dafür führt er sein eigenes Beispiel an. Es könne, sagt er, nicht ausbleiben, daß uns bei der Behandlung der hohen Dinge, die Gott und göttliche Dinge betreffen, eigene Gedanken kommen. Auch bei ihm seien mancherlei eigene Gedanken aufgetaucht. Aber Gott habe ihm die Gnade verliehen, sich die Gedanken wieder ausfallen zu lassen, die ohne Wort bei ihm sich einstellten. Luther kommt auf diesen Punkt, wenn Zwingli und Genossen ihm Mangel an „Geist" vorwarfen und sein Hangen an den Worten der Schrift als Kopferkenntnis, Buchstabendienst, geistlose Theologie usw. bezeichneten. Dagegen bemerkt Luther, daß ihm wohl mehr eigene Gedanken gekommen seien als allen Schwärmern zusammengenommen. Er habe aber solche Gedanken fahren lassen weil sie kein Heimatsrecht in der Kirche haben. Er schreibt:[221] „O wie manche feine Einfälle hab' ich in der Schrift gehabt, die ich hab' müssen lassen fahren, welche, so sie ein Schwärmer hätte gehabt, wären ihm freilich alle Druckereien zu wenig gewesen." Luther nennt, wie wir schon hörten, alle Lehrer, die wirklich unter der Direktion des Heiligen Geistes stehen, „Katechumenen und Schüler der Propheten", „als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt" haben.[222] Man hat sich an diesem „Nachsagen" als einer Beschreibung der Lehrtätigkeit eines christlichen Lehrers gestoßen. Aber Luther versteht das „Nachsagen" nicht dahin, als ob der christliche Lehrer „nicht sollte brauchen mehr oder andere Worte, als in der Schrift

---

Kreise als die Leser meiner Dogmatik wenden müssen." S. 118 f. gegen P. Münkel insonderheit: „Ich kann mir nicht denken, daß P. Münkel, der sich Doktor der Theologie schreibt, so wenig von Theologie versteht, daß er nicht wissen sollte, daß es Schwierigkeiten gibt, welche besprochen werden müssen. Natürlich sind solche Untersuchungen nicht fürs Volk. Wer bringt sie denn aber ins Volk? Solche Blätter, wie sie P. Münkel schreibt. . . . Er also, dieser Zwischenträger zwischen Wissenschaft und Volk, der keinem von beiden Kreisen recht angehört, er verwirrt das Volk, nicht ich. Wenn P. Münkel die Höhen nicht vertragen kann, wo Lawinen und Felsblöcke fallen, so bleibe er doch in der Lüneburger Heide bei den Heidschnucken, pflege Bienen und ziehe Spargel." So redet Kahnis von seinem Standpunkt aus, daß die Heilige Schrift nicht „das inspirierte Lehrbuch der reinen Lehre sei" (S. 127) und daher erst durch die Wissenschaft der Theologen festgestellt werden müsse, was christliche Lehre sei.

221) St. L. XX, 792. Erl. 30, 46.

222) St. L. III, 1890. Erl. 37, 12.

stehen"; denn „das kann man nicht halten".[223] Wohl aber will Luther mit dem „Nachsagen" nachdrücklich einschärfen, daß der christliche Lehrer „soll außer der Schrift nichts lehren in göttlichen Sachen". Seine Lehre soll inhaltlich eine bloße Wiedergabe der Lehre der Propheten und Apostel, also doctrina *divina*, sein, ohne Beimischung von eigenen menschlichen Anschauungen. Denn das ist, setzt Luther hinzu, die Eigenart aller treuen Lehrer, die nach der Apostel Zeit das Lehramt in der Kirche verwalten, daß sie „nichts Eigenes noch Neues setzen, wie die Propheten tun, sondern lehren, das sie von den Propheten haben". Die Lehrer an den theologischen Anstalten der Missourisynode übertreiben nicht, wenn sie die Studenten erinnern, ihre ausgearbeiteten Predigten noch einmal daraufhin genau zu prüfen, ob nicht etwa ein „schriftloser" Gedanke [Luthers Ausdruck] sich eingeschlichen habe, und ihn schonungslos zu streichen, weil er als Ichprodukt keine Berechtigung in Gottes Kirche habe, die auf den Grund der Apostel und Propheten erbaut ist.

Was die alten lutherischen Theologen betrifft, so wurde schon zu Anfang dieses Abschnitts darauf hingewiesen, daß ihnen die christliche Theologie, als Lehre gefaßt, nichts anderes sei als eine geordnete Zusammenstellung der in der Heiligen Schrift vorliegenden göttlichen Lehre. Daher ihre Definitionen des Lehrobjekts der Theologie: Doctrina e revelatione divina hausta, doctrina ex Verbo Dei exstructa usw. Daher auch ihre Mahnung, daß in den kirchlichen Lehrleib (doctrinae corpus) nur das gehöre, was sich als in der Schrift vorliegend nachweisen lasse. Um diese Beschaffenheit der christlichen Lehre nachdrücklich hervorzuheben, nennen die alten Theologen die Theologie, als Lehre gefaßt, auch theologia *ἔκτυπος*, abbildliche Theologie, das ist, eine Wiedergabe oder einen Abdruck der theologia *ἀρχέτυπος*, der urbildlichen Theologie, das ist, der Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen, die sich ursprünglich nur in Gott findet, die Gott aber aus Gnaden den Menschen durch sein Wort vermittelt oder mitgeteilt hat. Diese Terminologie ist nicht überflüssig und veraltet, wie man gemeint hat,[224] sondern durchaus schriftgemäß und für die Theologen aller Zeiten sehr instruktiv. Von neueren Theologen hat dies Rudelbach anerkannt. Er sagt: „Ich weiß nicht, ob jemand

---

223) St. L. XVI, 2212.

224) Bretschneider, Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe3, S. 68.

auf den Schriftgrund dieser Einteilung [in ἀρχέτυπος und ἔκτυπος], dieses Begriffes der Theologie, aufmerksam gemacht hat. Allein, wo könnte er wohl zu suchen sein als in den Worten des HErrn Matth. 11, 27: ‚Niemand kennet den Sohn denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.‘“ [225] Unsere alten Theologen haben den Schriftgrund reichlich aufgezeigt. Scherzer: Theologia ἀρχέτυπος est ipsius Dei de se ipso cognitio, Matth. 11, 27; 1 Cor. 2, 10 sq. [226] Die alten Theologen führen die folgenden Gedanken aus: 1. Nur Gott erkennt Gott; für uns Menschen wohnt Gott in einem uns unzugänglichen Licht, 1 Kor. 2, 10. 11; Joh. 1, 18 a; Matth. 11, 27 — 1 Tim. 6, 16. 2. Gott ist aus dem uns Menschen unzugänglichen Licht durch Selbstoffenbarung herausgetreten. Die göttliche Selbstoffenbarung liegt in zweifacher Weise vor: in Gottes Naturreich und in seinem Wort. Die im Reich der Natur vorliegende Selbstoffenbarung (Röm. 1, 19 ff. 32; 2, 14. 15; Apost. 14, 17; 17, 26. 27) ist die Erkenntnisquelle der natürlichen Theologie; die in Gottes Wort vorliegende Selbstoffenbarung (Joh. 1, 18 b; 8, 31. 32; Eph. 2, 20) ist die einzige Erkenntnisquelle der christlichen Theologie. Daher ist in der Christenheit nur die Theologie existenzberechtigt, die ἔκτυπος, das ist, lediglich Wiedergabe der in der Heiligen Schrift fixiert vorliegenden göttlichen Lehre ist. Man kann hierüber Gerhard nachlesen. [227] Theologia ἔκτυπος ist sachlich nichts anderes, als wenn Luther von den christlichen Lehrern nach der Apostel

---

225) Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1848, I, 7. Zitiert in Baier-Walther I, 5.

226) Systema, Proleg. de Theologia, p. 2. Bei Quenstedt, Systema I, 5 sq., unter Thesis IV.

227) Gerhard sagt, L. de Natura Theologiae, § 15 sqq., über die Einteilung der Theologie in theologiam ἀρχέτυπον καὶ ἔκτυπον: Ἀρχέτυπος seu πρωτότυπος est in *Deo* Creatore, qua Deus seipsum novit in seipso et extra se universa per seipsum actu scientiae individuo et immutabili. . . . Ἔκτυπος theologia est ex priori quasi expressa et efformata per gratiosam communicationem. Das Mittel der Mitteilung der Erkenntnis, die ursprünglich nur in Gott ist, ist das äußere Wort, quo [Deus] in tempore homines alloquitur. Daraus ergibt sich für die christliche Theologie: principium theologiae supernaturalis adaequatum et proprium esse divinam revelationem, quae cum hodie nonnisi in sacris literis, hoc est, in propheticis Veteris et apostolicis Novi Testamenti libris descripta exstet, inde scriptum Dei Verbum sive, quod idem est, Scripturam Sacram dicimus esse unicum et proprium theologiae principium. Ebenso und noch ausführlicher Quenstedt, Systema I, 5 sqq.

Zeit sagt, daß sie nicht „Propheten" sind, sondern „der Propheten Kinder", „Katechumenen und Schüler der Propheten", weil sie nur nachsagen und predigen, was sie von den Propheten gehört und gelernt haben. Und wenn z. B. Scherzer die Theologie, sofern sie nicht dem in der Schrift vorliegenden Urtyp (theologia ἀρχέτυπος) entspricht, unter die Kategorie mataeologia bringt und als häretisches, nichtiges Geschwätz bezeichnet,[228] so ist das auch nichts Neues, sondern dasselbe, als wenn Luther alles, was ohne Schrift in der Kirche gelehrt wird, nicht Kirchenlehre nennen will, sondern als „Plaudern" bezeichnet.

Dieser Charakter der christlichen Lehre, daß sie im Gegensatz zu allen menschlichen Gedanken und Anschauungen doctrina *divina* sein müsse, ist, wie bereits eingangs bemerkt wurde, von der modernen Theologie prinzipiell völlig aufgegeben. Die Ursache hierfür ist ihre veränderte Stellung zur Heiligen Schrift. Wenn Luther es dem christlichen Theologen zur Pflicht macht, sich jeden Gedanken, der nicht den Schriftworten entnommen ist, wieder ausfallen zu lassen, und wenn die Dogmatiker einen Lehrer nur insofern christlich nennen, als seine Lehre theologia ἔκτυπος, lediglich Wiedergabe der Schriftlehre ist, so hat das seinen Grund darin, daß sie — Luther sowohl als die Dogmatiker — die Heilige Schrift für Gottes eigenes Wort oder für „Gottes Mund" halten. Weil die modernen Theologen diese Stellung zur Schrift ablehnen[229] und es für die einzig wissenschaftlich richtige Methode halten, wenn sie sich auf „das fromme Bewußtsein des theologisierenden Subjekts" zurückziehen,[230] so ist damit die Theologie anstatt auf die objektive göttliche Wahrheit auf die subjektive menschliche Anschauung eingestellt. Wir haben die Situation, die in den bekannten Worten Luthers, die Hase seinem Hutterus Redivivus als Motto voranstellt, zum Ausdruck kommt: „Es will jedermann im Laden feil stehen, nicht daß er Christum

228) Systema, p. 2: In quantum [viatorum theologia] illud ἀρχέτυπον in Verbo nobis revelatum *refert et exprimit*, in tantum theologia *vera* est. Quae ab illo archetypo recedit, falsa et haeretica *mataeologia* est.

229) Nitzsch-Stephan, S. 258: „In der Gegenwart hat die orthodoxe Inspirationslehre kaum mehr dogmatische Bedeutung." Horst Stephan, Glaubenslehre, 1921, S. 52: „Heute ist die Inspirationslehre von der wissenschaftlichen Theologie aufgegeben; sie wirkt nur in der Laienorthodoxie . . . noch kräftig nach."

230) Nitzsch-Stephan, S. 12 ff. 15: „Niemand gründet seine Dogmatik in altprotestantischer Art auf die norma normans" (Bibel).

oder sein Geheimnis wolle offenbaren, sondern sein eigen Geheimnis und schöne Gedanken, die er über Christi Geheimnis hält, nicht will umsonst gehabt haben, damit er hofft auch die Teufel zu bekehren, so er doch nie eine Mücke bekehrt hat oder bekehren kann, wo nicht das Verkehren das Ärgste daran wäre."[231] Daß dieses Diktum Luthers die Situation in der Kirche der Gegenwart beschreibt, dafür wurde schon ein Zeugnis aus dem modern-theologischen Lager angeführt. Es wird zugestanden, daß die große Übereinstimmung in dem „Prinzip", nach welchem die christliche Lehre nicht aus der Bibel, sondern aus dem frommen Selbstbewußtsein zu beziehen ist, eine „schier unendliche Fülle" von verschiedenen Richtungen in der Lehre zur Begleiterscheinung habe.[232] So tief ist die moderne Theologie durch die Beiseitesetzung des Schriftprinzips unter das christliche Niveau herabgegangen, daß sie „verschiedene Richtungen" in der Lehre sogar als Schönheiten der christlichen Kirche einschätzt und die Übereinstimmung in Lehre und Glauben, die doch in der Schrift so klar gefordert ist,[233] als eine Abnormität und als „Repristination" eines „überwundenen" theologischen Standpunktes bezeichnet.

Unter den neueren lutherischen Theologen „konservativer" Richtung ist Hofmann-Erlangen besonders entschieden für die Ichtheologie eingetreten. Man hat ihn deshalb auch wohl den Vater der Ichtheologie innerhalb der lutherischen Kirche des neunzehnten Jahrhunderts genannt. Kürzlich hieß es im Leipziger „Theologischen Literaturblatt", „daß Hofmann und erst recht Frank bewußt und grundsätzlich die volle Selbstgewißheit des Christentums und seiner Theologie in sich selbst vertraten".[234] Hofmann nämlich erteilt dem Theologen die Weisung, bei der Darstellung der christlichen Lehre nicht nur das, was die Kirche gelehrt hat, sondern auch das, was in der Heiligen Schrift über die christliche Lehre aus-

231) St. L. XIV, 397. Erl. 63, 371.

232) Nitzsch-Stephan, Lehrb. d. ev. Dogmatik 3, S. 16, und Einleitg., S. IX.

233) Die Schrift fordert 1 Kor. 1, 10 *τὸ αὐτὸ λέγειν . . . ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ*, Eph. 4, 5 die *μία πίστις*, 2 Tim. 1, 13 *ὑγιαίνοντες λόγοι*. Der Ausdruck „gesunde Lehre" (Luther: „heilsame Lehre"), *ἡ διδασκαλία ἡ ὑγιαίνουσα*, Tit. 1, 9; 1 Tim. 6, 3; 2 Tim. 1, 13; 4, 3; 1 Tim. 1, 10, ist „reine Lehre" in dem Sinne, daß die in der Kirche vorzutragende Lehre Gottes eigene Lehre sein müsse, ohne Beimischung von menschlichen Gedanken, wie der Ausdruck 1 Tim. 6, 3 vom Apostel selbst erklärt wird.

234) Theol. Literaturblatt, herausgegeben von Ihmels, Leipzig, 8. Dez. 1922, S. 395.

gesagt ist, zunächst gänzlich außer Augen zu tun und statt dessen das theologische Ich zu veranlassen, „in geschlossener Selbständigkeit" über die christliche Lehre auszusagen. Wir setzen eine Stelle aus Hofmanns „Schriftbeweis" hierher. Hofmann meint:[235] „Jenes Verhältnis zu Gott [in Christo], nachdem ich seiner teilhaftig geworden, hat ein selbständiges Dasein in mir begonnen, welches, obwohl nur innerhalb der schriftgläubigen Kirche möglich, doch nicht von der Kirche abhängt noch von der Schrift, auf die sich die Kirche beruft, auch nicht an jener oder dieser die eigentliche und nächste Verbürgung seiner Wahrheit hat, sondern in sich selbst ruht und unmittelbar gewisse Wahrheit ist, von dem ihm selbst einwohnenden Geiste Gottes getragen und verbürgt. Demnach will und muß dasselbe, wo man es sich zur Erkenntnis und Aussage [Lehrdarstellung] bringen lassen will, rein nur es selber bleiben, unvermengt mit dem, ungestört durch das, was außer ihm, also außer uns, wo irgend gelegen ist. Und ob das außer uns Gelegene in noch so naher, in ursächlicher Beziehung steht zu dem in uns, und ob es sich als die gleiche Wahrheit unzweifelhaft zu erkennen gibt: hier gilt es, die eine nächste Aufgabe rein für sich, in geschlossener Selbständigkeit, zu vollziehen. Freilich werden, wo es recht hergeht, Schrift und Kirche ganz das Gleiche bieten, was wir in uns selbst erheben. Aber es dort aufzufinden, ist eine zweite Aufgabe nach jener." Aus den letzten Worten Hofmanns geht hervor, daß Hofmann nachträgliche Revision des Ichprodukts nach der Schrift, als oberster Norm, verspricht. Dieses Versprechen hat Hofmann den Vorwurf der Inkonsequenz, das ist, den Vorwurf des Abfalls vom Ichprinzip und des Rückfalls in „Biblizismus" und „Intellektualismus", eingetragen. Ganz neuerdings tadelt wieder Horst Stephan an Hofmann die Hinzufügung eines „Schriftbeweises" mit der Begründung: „Damit nahm man der dogmatischen Methode die Einheitlichkeit; man kam im Grunde auf die biblizistische und konfessionalistische Dogmatik zurück."[236] Und dieser Vorwurf der Inkonsequenz ist, vom erlebnis-theologischen Standpunkt Hofmanns aus angesehen, berechtigt. Hofmann leugnet ja sehr entschieden, daß die Heilige Schrift durch Inspiration Gottes unfehlbares Wort ist. Ist aber die Schrift nicht Gottes unfehlbares Wort, sondern muß in ihr der Theolog zwischen Wahrheit und Irrtum unterscheiden, so ist ihm die Schrift nicht mehr eine Norm,

---

235) Schriftbeweis ² I, 11. 236) Glaubenslehre, Gießen 1921, S. 21.

sondern eine norma *normata*, die von dem Ich des Theologen zu examinieren und zu korrigieren ist. Überhaupt steht es ja so, daß sich die Funktionen der Schrift, wonach sie beides, Quelle und Norm der christlichen Lehre; ist, nicht voneinander trennen lassen. Die Schrift ist nur dadurch und deshalb die Norm der christlichen Lehre, weil sie deren einzige Quelle ist. Und wer von uns in der abnormen theologischen Verfassung sich befindet, daß er meint, zum Zweck der Darstellung der christlichen Lehre die Bibel zunächst gänzlich aus den Augen tun und statt dessen in das eigene Ich hineinschauen zu müssen, der wird schwerlich hinterher die Bibel wieder zu dem Zweck öffnen, sie als korrigierende Norm gegen sein Ichprodukt zu verwenden. Vielmehr wird er kraft der einmal eingeschlagenen falschen Richtung die Bibel hinterher zu dem Zweck öffnen, sie auf seine Menschengedanken zu ziehen. So hat denn auch Hofmann die versprochene nachträgliche Revision an dem, was er unter Beiseitesetzung der Schrift „rein für sich, in abgeschlossener Selbständigkeit" in seinem Ich „gefunden" hatte, nicht vollzogen. Er hat vielmehr auch solche Teile des Ichprodukts wie die Leugnung der satisfactio vicaria auch gegen warnende Freunde in seinen „Schutzschriften" in geradezu fanatischer Weise verteidigt, wie man damals sagte: mit dem Zorn der Löwenmutter, der man ihr Junges rauben will. Es sollte doch jedem Theologen völlig klar sein, daß wir an diesem Punkte vor einem aut — aut stehen. Entweder lassen wir die Schrift Gottes eigenes Wort sein und lehren aus ihr, als der einzigen Quelle und Norm der Theologie, doctrinam *divinam*, oder wir leugnen, daß die Schrift Gottes unfehlbares Wort ist, unterscheiden in ihr zwischen Wahrheit und Irrtum und lehren aus unserm Ich heraus in Gottes Kirche unsers eigenen „Herzens Gesicht". Die göttliche Autorität, die wir der Schrift absprechen, sprechen wir notwendig unserm eigenen menschlichen Geist zu. Wir schwimmen im Meer des Subjektivismus. Die menschliche Meinung wird in der Kirche auf den Lehrstuhl gesetzt. Die Theologie ist nicht mehr theozentrisch, sondern anthropozentrisch orientiert.

Wie ernstlich die Lossagung von der Schrift und damit von der doctrina divina seitens der modernen Theologen gemeint ist, geht daraus hervor, daß sie nicht bloß defensiv auftreten (z. B. durch die Behauptung, daß sie nur „alte Wahrheit" in „neuer Weise" lehren), sondern auch zu einer stark ausgeprägten Offensive übergehen. Sie belegen das Beziehen der christlichen Lehre aus der Schrift mit einer ganzen Reihe von bösen Namen wie: Intellektualismus,

Biblizismus, Buchstabentheologie, mechanische Schriftauffassung, Auffassung der Schrift, als ob sie ein Lehrgesetzbuch, ein vom Himmel gefallener Gesetzeskodex, ein papierner Papst usw. wäre. Wir stoßen an diesem Punkte bei den modernen Theologen so ziemlich auf das ganze Vokabular von Scheltworten, das sowohl die Römischen als die reformierten Schwärmer gegen Luther und die lutherische Kirche verwendeten. Auch römische Theologen haben darüber gespottet, daß die christliche Kirche hinsichtlich ihrer Lehre von „Papier" und „Pergament" abhängig sein sollte.[237] Sie hatten dabei das Interesse, das Ich des Papstes als Quelle und Norm der christlichen Lehre festzuhalten. Ebenso schalten die reformierten Schwärmer Luthers Festhalten am Schriftwort tote Buchstabentheologie und unevangelisches Christentum. Sie hatten dabei das Interesse, dem „Heiligen Geist", dem ein „Wagen" (vehiculum, plaustrum) weder nötig noch anständig sei,[238] freie Bahn in der Kirche zu schaffen. Weil aber Gottes Heiliger Geist die Weise hat, einen „Wagen", nämlich die Gnadenmittel, zu gebrauchen, so war das Interesse — bewußt oder unbewußt — tatsächlich kein anderes, als den angeblich unmittelbar erleuchteten eigenen Geist in der Kirche Gottes auf den Herrscherthron zu setzen. Und wenn nun die modernen Theologen das Beziehen und Normieren der christlichen Lehre aus der Heiligen Schrift als Intellektualismus, Buchstabentheologie usw. bezeichnen und vom papiernen Papst reden und an Stelle der Schrift das „Erlebnis" des Theologen zur Quelle und Norm der christlichen Lehre machen, so ist das Interesse — bewußt oder unbewußt oder halbbewußt — kein anderes, als das Produkt des eigenen Geistes in Gottes Kirche als oberste Autorität zu etablieren. Die göttliche Autorität, welche der Schrift abgesprochen wird, wird tatsächlich dem Ich des Theologen zugesprochen. Wir haben das Resultat, das Luther als Folge der papistischen Diskreditierungen der Schrift so beschreibt: „Sie reden solch Ding nur darum, daß sie uns aus der Schrift führen und sich selbst zu Meistern über uns erheben, daß wir ihre Traumpredigten glauben sollen."[239] Und gegen die

---

237) Mit überaus törichter Berufung auf 2 Kor. 3, 3: „nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes". Franz Coster behauptet in seinem Enchiridion Controversiarum Praecipuarum, c. 1, p. 43: Christum nec ecclesiam suam a *chartaceis* Scripturis pendere nec *membranis* mysteria sua committere voluisse. (Bei Quenstedt I, 90. 92.)

238) Vgl. die Zitate unter dem Abschnitt „Die Ursache der Parteien innerhalb der äußeren Christenheit", S. 26.

239) St. L. V, 334 f.

reformierten Schwärmer, die sich wider das Schriftwort auf ihren unmittelbar erleuchteten „Geist" beriefen, schreibt Luther: „Grund und Ursach' solches ihres Dünkels ist, daß man diese Worte, ‚Das ist mein Leib' müsse aus den Augen tun und zuvor durch den Geist die Sachen bedenken. . . . Dieser Teufel geht frei daher ohne Larve und lehrt uns öffentlich die Schrift nicht ansehen,[240] gleichwie der Münzer und Carlstadt auch taten, welche hatten auch ihre Kunst aus dem Zeugnis ihrer Inwendigkeit und durften der Heiligen Schrift nicht für sich selbst, sondern für die andern zu lehren als ein äußerlich Zeugnis des Zeugnisses in ihrer Inwendigkeit."

Wie allgemein die Ichtheologie gegen das Schriftprinzip auf den Plan tritt und den modern-theologischen Markt beherrscht, geht daraus hervor, daß nicht nur die ausgesprochen liberalen Theologen, sondern auch die als positiv geltenden von „Intellektualismus" usw. reden, falls die christliche Lehre aus der Schrift anstatt aus dem Innern des Theologen geschöpft und normiert werde. Auch Ihmels z. B. beschuldigt sowohl die erste Kirche als auch die Kirche der Reformation und insonderheit die Dogmatiker einer intellektualistischen Schriftauffassung, weil sie sich für die christliche Lehre direkt auf die Schrift beriefen.[241] Ihmels hat zwar eine Entschuldigung für die erste Kirche. Die „junge Theologie" habe es mit einem Gegensatz zu tun gehabt, der „zum guten Teil selbst religiös orientiert war". Deshalb habe es nahe gelegen, sich auf eine einzigartige übernatürliche Offenbarung zu berufen. Gemeint ist die Berufung auf das Wort der Propheten und Apostel als Gottes Wort und Lehre. Aber verkehrt sei diese Methode doch gewesen, weil „wesentlich intellektualistisch". Ebenso hat Ihmels eine Entschuldigung für das „reformatorische Christentum". Die Kirche der Reformation hatte es ebenfalls mit einem Gegensatz zu tun, der stark religiös orientiert war. Die römische Kirche nahm für die in ihr geltende traditionelle Lehre göttliche Autorität in Anspruch. War demgegenüber das Interesse der Kirche der Reformation auf reine Lehre gerichtet, „dann konnte dies Interesse am sichersten dadurch gewährleistet scheinen, daß diese Lehre ganz direkt mit der

240) St. L. XX, 1022 f. Vgl. Zwinglis Mahnung, „daß sich niemand verärgern lasse in den ängstigen Ersuchungen der Worte [die Abendmahlsworte sind gemeint]; denn wir setzen unsern Grund nicht darein". Abgedruckt in Luthers Werken, St. L. XX, 477.

241) Zentralfragen 2, S. 56 ff.

Autorität göttlicher Offenbarung gedeckt werde". Aber auch diese Methode des reformatorischen Christentums war verkehrt, weil wesentlich intellektualistisch. Ihmels urteilt: „Auch die Reformation und erst recht die alte Dogmatik blieb im wesentlichen bei dem intellektualistischen Offenbarungsverständnis stehen." Auch Ihmels will daher, um dem Verstandeschristentum, dem Intellektualismus, dem Biblizismus usw., zu entgehen, die christliche Lehre wenigstens nicht allein aus der Schrift schöpfen.

Es drängt sich die Frage auf, wie die modernen Theologen wohl zu der sonderbaren Meinung kommen, daß das Festhalten am Schriftprinzip Intellektualismus, ein bloßes Verstandeschristentum, tote Orthodoxie ohne innere Wärme, involviere. Der sonderbaren Meinung entspricht eine sonderbare Begründung. Man meint, es fehle bei der alten Methode die „psychologische Anknüpfung" oder „Vermittlung". Richard Rothe[242] legt die angebliche Sachlage so dar: „Es ist verkehrt, wenn die alte Dogmatik die [göttliche] Offenbarung sogleich mit einer Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten einsetzen läßt. Sie [die alte Dogmatik] muß dabei an eine mechanische Eingießung solcher Wahrheiten denken, und diese trägt notwendig magischen Charakter, weil ihr die psychologische Anknüpfung bei den Menschen fehlt." Das wäre freilich eine böse Sachlage. Dagegen ist zu erinnern: Weder muß die alte Dogmatik an eine mechanische Eingießung der übernatürlichen Wahrheiten denken, noch hat sie an eine solche Eingießung gedacht. Vielmehr hat die alte Dogmatik die „psychologische Vermittlung" sich genau so gedacht wie der Apostel Paulus 1 Kor. 2, nämlich so, daß bei der Verkündigung „der göttlichen Predigt" (bei dem *μαρτύριον τοῦ θεοῦ*) der Heilige Geist gegenwärtig und psychologisch wirksam ist, das heißt, daß der Heilige Geist der göttlichen Predigt in der Psyche, in den Herzen der Zuhörer, durch Wirkung des Glaubens Anerkennung verschafft. Es ist außer Frage, daß gerade auch die alte Dogmatik die psychologische Vermittlung sich so gedacht hat. Quenstedt ist ja allgemein als ein Repräsentant der alten Dogmatik anerkannt. Quenstedt aber schreibt:[243] „Das Evangelium von Christo empfängt sein Wahrheitszeugnis durch das Zeugnis des Heiligen Geistes, das der Heilige Geist inwendig in unsern Herzen ablegt (perhibet). . . . Der Heilige Geist legt

242) Zitiert bei Ihmels, Zentralfragen, S. 60. Ihmels selbst über die „psychologische Vermittlung" a. a. O., S. 78.

243) Systema 1715, I, 145.

Zeugnis ab, daß die Lehre des Heiligen Geistes ‚Wahrheit', das ist, durchaus wahr sei, wenn er innerlich durch die von ihm geoffenbarte und in der Schrift begriffene Lehre in den Menschenherzen wirkt, sie berührt, zieht und bewegt, so daß sie die Lehre als von Gott stammende oder als wahrhaft göttliche Lehre glauben." Es ist also in der alten Dogmatik „die psychologische Vermittlung" völlig in Ordnung. Und — so müssen wir hinzusetzen — eine andere „psychologische Vermittlung" der übernatürlichen Wahrheiten des Christentums gibt es überhaupt nicht, weil das Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten, nicht nur in keines Menschen Herz gekommen ist,[244] sondern auch jedem natürlichen Menschen als ein Ärgernis und eine Torheit erscheint.[245] Die gesamte apologetische Tätigkeit, die uns zur Verfügung steht, ist nicht imstande, das menschliche Herz zu ändern und so dem Evangelium von Christo innerlich Anerkennung zu verschaffen. Auch diesen Punkt stellt der Apostel Paulus klar ins Licht. Er berichtet 1 Kor. 2 ausdrücklich, daß er sich des „psychologischen Anknüpfungspunktes" durch vernünftige Reden menschlicher Weisheit (ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις) enthalten habe, damit der Glaube der Korinther nicht auf Menschenweisheit zu stehen komme, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft seinen Bestand habe. Es liegt daher eine große Verirrung in der Behauptung, daß durch direktes Lehren der göttlichen Wahrheiten aus der Schrift eine bloße Verstandeserkenntnis, „Intellektualismus", erzeugt werde oder eine „mechanische Eingießung übernatürlicher Wahrheiten" stattfinde. Und, nebenbei bemerkt: Welche innerliche Überhebung der Ichtheologie tritt uns hier entgegen! Wir dürfen wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn wir sagen: Kann das geschriebene Wort der Apostel und Propheten Christi sich in den Menschenherzen nicht Anerkennung verschaffen oder sich „psychologisch" vermitteln, so wird es noch viel weniger das Wort tun, das doch nur dem „Erlebnis" moderner Theologen entstammt. Bekanntlich ist auf diesen Punkt auch in den Schmalkaldischen Artikeln hingewiesen, wenn es dort von den Enthusiasten in der kräftigen Sprache Luthers heißt: „Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gottes auf Geisterei und Eigendünkel (proprias opiniones) führte und tat's doch auch durch andere äußere Worte. Gleichwie auch unsere Enthusiasten das

244) 1 Kor. 2, 9; Röm. 16, 25. 245) 1 Kor. 1, 23; 2, 14.

äußerliche Wort verdammen, und doch sie selbst nicht schweigen, sondern die Welt voll plaudern und schreiben, gerade als könnte der Geist durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht kommen, aber durch ihre Schrift und Wort müßte er kommen!“ [246]

Überhaupt bewegt sich die ganze Terminologie der neueren Theologen, die die christliche Lehre aus dem eigenen Innern beziehen wollen, auf dem Gebiet der Selbsttäuschung und damit auf dem Gebiet der Unwahrheit. Das ist klar erkennbar, wenn wir uns das hierher gehörende Vokabular in seinen Hauptpunkten vergegenwärtigen. Die theologischen Lehrer unserer Zeit haben die unabweisbare Pflicht, der studierenden Jugend die hier vorliegenden Selbsttäuschungen aufzudecken.

Eine Selbsttäuschung liegt vor in der Berufung auf das christliche „Erlebnis“. Es gibt freilich ein christliches Erlebnis. Ohne persönliches christliches Erlebnis gibt es kein Christentum. Jeder Mensch, der ein Christ ist, erlebte und erlebt noch immerfort erstlich seine persönliche Verdammungswürdigkeit vor Gott und sodann das Vertrauen des Herzens auf die Vergebung der Sünden, die Christus durch seine satisfactio vicaria erworben hat. Aber dieses doppelte Erlebnis vermittelt sich nur durch die Verkündigung oder das Lehren des Wortes Gottes, erstlich des Gesetzes und dann des Evangeliums. Wie Christus in seinem Namen unter allen Völkern zu predigen befiehlt Buße (*μετάνοιαν*) und Vergebung der Sünden (*ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*).[247] Denselben Auftrag erhielt in einer Spezialerscheinung Christi der Apostel Paulus, und erhaltenem Auftrage gemäß verkündigte Paulus Juden und Heiden Buße und Bekehrung zu Gott (*μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν*).[248] Beiderlei Wort, das Wort des Gesetzes und das Wort des Evangeliums, hat nun die christliche Kirche bis an den Jüngsten Tag in dem schriftlich fixierten Wort der Apostel. Und aus diesem Wort, das Gottes eigenes Wort ist und Gottes eigenes Urteil in re „Sünde“ und „Vergebung der Sünden“ zum Ausdruck bringt, und nicht aus dem Erlebnis der Theologen, unter Beiseitesetzung des Schriftworts, wie die Ichtheologie uns zumutet, ist Buße (contritio) und Vergebung der Sünden (remissio peccatorum sive fides in Christum) in der christlichen Kirche zu lehren. Was „Großvater“ und „Vater“ der Ichtheologie im neunzehnten Jahrhundert, Schleiermacher und Hofmann, samt ihren Nachfolgern aus ihrem Innern über die Sünde

246) M. 322, 5. 6. 247) Luk. 24, 46. 47. 248) Apost. 26, 20.

gelehrt haben, dadurch kann in keinem Menschen contritio und fides, nämlich fides in Christum crucifixum, gewirkt oder „erlebt“ werden. Es ist ziemlich allgemein zugestanden, daß Schleiermacher von seinem reformiert-pantheistischen Standpunkt aus den Begriff der Sünde überhaupt nicht kennt. Und wenn Hofmann aus seinem der Schrift gegenüber „selbständigen“ Glaubensbewußtsein die Erbsünde leugnet,[249] so ist auch er konsequenterweise ein schlechter Bußprediger. Beide, Schleiermacher und Hofmann, leugnen ferner die satisfactio vicaria, und damit liegt auf der Hand, daß sie, soweit die aus ihrem Ich geschöpfte Lehre in Betracht kommt, die fides an den gekreuzigten Sünderheiland nicht wirken oder „erleben“ lassen können. Es gilt, klar zu erkennen und festzuhalten, daß erstlich die contritio nicht aus menschlichen, speziell auch nicht aus „wissenschaftlich vermittelten“ Anschauungen von der Sünde zu lehren ist, sondern aus G o t t e s eigenem Gesetzesurteil, das die Kirche ebenfalls bis an den Jüngsten Tag in dem in der S c h r i f t geschriebenen Gesetz besitzt, gelehrt werden muß, und zwar ohne Zusatz und ohne Abtun.[250] Das ist dann „die Donneraxt G o t t e s, damit er beide die offenbarlichen Sünder und falschen Heiligen in e i n e n Haufen schlägt und läßt keinen recht haben, treibt sie allesamt in das Erschrecken und Verzagen. . . . Das ist nicht activa contritio, eine gemachte Reu', sondern passiva contritio, das rechte Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes. Und heißt die rechte Buße anfangen, und muß der Mensch hie h ö r e n [nämlich aus G o t t e s W o r t] solch Urteil: Es ist nichts mit euch allen; ihr seid öffentliche Sünder oder Heilige, ihr müßt alle anders werden und tun, weder ihr jetzt seid und tut, ihr seid, wer und wie groß, weise, mächtig und heilig, als ihr wollt; hie ist niemand fromm“.[251] Und in bezug auf den G l a u b e n, der zur contritio, zu den terrores conscientiae, hinzukommen muß, ist festzuhalten, daß er ebenfalls nicht aus m e n s c h l i c h e n Anschauungen — auch nicht aus „wissenschaftlich vermittelten Anschauungen“ — von der Vergebung der Sünden zu lehren ist, sondern lediglich aus Gottes Anschauung, das ist, aus G o t t e s W o r t, das die Kirche, Gott sei Dank, in dem in der S c h r i f t geschriebenen Evangelium besitzt. Das ist dann das Evangelium G o t t e s, *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*, zu dem Paulus ausgesondert war,[252] das er tatsächlich verkündigte[253] und das er sich weder durch theologisierende

249) Schriftbeweis ² I, 562.
250) Matth. 5, 17—19. Gal. 3, 10. 12.
251) Schmalk. Art., 312, 1—3.
252) Röm. 1, 1.
253) Röm. 15, 16.

Menschen noch auch durch einen Engel vom Himmel verändern lassen will.[254] Wenn dies Evangelium Gottes in der Kirche verkündigt und gelehrt wird, dann ist da, wie Luther sagt, „die tröstliche Verheißung der Gnade durchs Evangelium".[255] Durch das Wort des Evangeliums entsteht der christliche Glaube, am Wort des Evangeliums hat er sein Objekt, und im Wort des Evangeliums ergreift er die von Christo erworbene Vergebung der Sünden. Luther: Haec est fides *apprehensiva* Christi, pro peccatis nostris morientis et pro iustitia nostra resurgentis. *Hanc* fidem Paulus praedicat, quam Spiritus Sanctus *ad vocem evangelii* in cordibus audientium donat et servat.[256] Kurz, das christliche Erlebnis von Sünde und Gnade kommt zustande, nicht durch unmittelbare Wirkung Gottes, auch nicht durch Gottes Wirkung im Reich der Natur und in der Geschichte, sondern lediglich durch die Offenbarung Gottes in seinem Wort. Sofern wir uns, wir seien „Laien" oder „Theologen", von der Heiligen Schrift als Gottes eigenem, an unsere Adresse gerichtetem Wort losmachen, machen wir uns auch vom christlichen „Erlebnis" los. Man beruft sich auf Ereignisse im Reich der Natur und in der Geschichte, durch welche Gott gewaltig in unser Leben eingreife. Nun, solche Ereignisse können hinzukommen, und sie kommen hinzu, um äußerlich des Menschen Aufmerksamkeit auf die Verkündigung des Wortes Christi zu richten. Aber das Erlebnis von Sünde und Gnade, wodurch ein Mensch ein Christ wird und ein Christ bleibt, wird nur durch das Lehren des göttlichen Wortes gewirkt, einerlei ob die Schrift ausdrücklich zitiert wird oder nicht. Ohne die Verkündigung des Wortes Christi bedeckt Finsternis das Erdreich und Dunkel die Völker, obwohl die Völker von „Geschichte" umgeben sind und auch reichlich Gottes Hand in Erdbeben, Kriegen, Hungersnot usw. „erleben".[257] Daher hatte und hat die Kirche Christi Missionspflicht unter allen Völkern bis an die Enden der Erde und bis ans Ende der Tage, einerlei was und wieviel sich dort auf dem Gebiet der Geschichte und im Reich der Natur ereignet. Denn wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben? Der Glaube kommt aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes.[258]

254) Gal. 1, 7—9. 255) Schmalk. Art., Art. von der Buße, 312, 4.

256) Opp. v. a. IV, 486.

257) Vgl. weitere Darlegungen über diesen Punkt II, 128 ff., auch II, Note 255; II, 536.

258) Röm. 10, 14. 17.

Eine Selbsttäuschung liegt ferner vor, wenn die moderne Theologie an die Stelle der Schrift den „Glauben" oder das christliche „Glaubensbewußtsein" als Bezugsquelle der christlichen Lehre setzt, wie dies nicht nur die links-, sondern auch die rechtsstehenden neueren Theologen tun.[259] Es gibt freilich ein christliches Glaubensbewußtsein und auch ein Reden oder Lehren aus diesem Bewußtsein. „Ich glaube, darum rede ich", *ἐπίστευσα, διὸ καὶ ἐλάλησα.*[260] Aber dieser christliche Glaube vermittelt sich in der Christenheit ebenfalls nur durch den Glauben an der Apostel Wort, wie Christus Joh. 17, 20 ausdrücklich erklärt, daß alle Gläubigen bis an den Jüngsten Tag durch der Apostel Wort an ihn glauben werden. Der Glaube, welcher nicht Glaube an der Apostel Wort ist, nicht der Apostel Wort zur Quelle und Norm hat, sondern sich von diesem Wort losmacht, ist ex toto, seinem ganzen Umfange nach, menschliche Einbildung, wie der Apostel Paulus 1 Tim. 6, 3 ausdrücklich erklärt, indem er jedem Lehrer, der nicht bei den gesunden Worten Christi bleibt, Typhose und Unwissenheit zuschreibt. Auch Luther sagt: „Der Glaube lehrt und hält die Wahrheit", fügt aber sofort hinzu: „Denn er haftet an der Schrift, die lügt und trügt nicht." „Glaube" und „Gottes Wort" sind allerdings unzertrennlich miteinander verbunden. Aber nicht in der Weise, daß der Glaube das erste und die Lehre das zweite wäre, so daß der Glaube die Lehre setzte, sondern umgekehrt so, daß Gottes Wort das erste ist, das den Glauben setzt und bestimmt. Wie Luther sagt: „Das Wort Gottes ist das erste von allem; dem folgt der Glaube." „Was seine Ankunft [Herkunft] aus der Schrift nicht hat, das ist gewißlich vom Teufel selbst." Dadurch, sagt Luther, daß die Theologen von der Schrift abgekommen sind, „die allein aller Weisheit Quelle [in der Theologie] ist", sind „Ungeheuer" (portenta) von Theologen geworden, „wie Thomas, Scotus und andere".[261] Dieses scharfe Urteil Luthers trifft voll und ganz die moderne Theologie, sofern sie nicht Gottes Wort, die Heilige Schrift, Erkenntnisquelle und Objekt des Glaubens sein lassen will, sondern den Glauben

---

259) Nitzsch-Stephan, S. 7: „Am schärfsten vertreten diese Ansicht Julius Kaftan und Herrmann; aber auch Ihmels betont kräftig, daß es immer nur ‚auf eine scharfe begriffliche Fixierung dessen abgesehen sein kann, was dem Glauben unmittelbar gewiß ist'. (Zentralfragen, S. 101.)"

260) 2 Kor. 4, 13; Ps. 116, 10.

261) St. L. XI, 162; XIX, 34; XIX, 1080; I, 1289 f. Exeg. opp. Lat. Erl. IV, 328.

zu seiner eigenen Quelle und zu seinem eigenen Objekt macht. Manche Vertreter der Ichtheologie sind zu der abenteuerlichen Behauptung fortgeschritten, daß die christliche Religion es überhaupt „nicht eigentlich“ mit Lehre zu tun habe, und daß daher auch die Heilige Schrift nicht als „ein göttliches Religionslehrbuch“[262] aufzufassen sei. Diese Auffassung, die sich bei den alten Dogmatikern und auch noch bei Luther finde, sei als ein Überbleibsel aus dem Papsttum anzusehen. Auch in Meusels „Kirchlichem Handlexikon“ hat dieser moderne sowohl schriftwidrige als auch unvernünftige Gegensatz zwischen Lehre und christlicher Religion Aufnahme gefunden, wenn es dort heißt: „Es handelt sich innerhalb des Neuen Testaments, auch bei dem Apostel Paulus, zunächst nicht um Lehre, sondern um Offenbarung und Religion. Was Grau (in Zöckler, Handbch. d. theol. Wissensch. I, 561) für den Paulinismus bemerkt, der Inhalt desselben sei Religion und Leben, nicht Lehrbegriff oder Lehrsystem, gilt vom ganzen Neuen Testament.“[263] Auch bei Ihmels finden sich wiederholt Äußerungen wie diese: „Es muß deutlich werden, wie gerade der evangelische Glaube ein Verständnis der Offenbarung aufdrängt, das nicht in einer Lehrmitteilung das Wesentliche sieht, sondern in einem tatsächlichen Aussichheraustreten Gottes.“[264] Als ob nicht Christi Wort, das wir im Wort seiner Apostel haben, ein „Aussichheraustreten“ Gottes und eine „Lehrmitteilung“ wäre, auf welche allein der Glaube, der die Wahrheit erkennt, sich gründet, wie Christus Joh. 8 ausdrücklich erklärt: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede (λόγος), . . . so werdet ihr die Wahrheit erkennen.“ Mit Recht hat in neuerer Zeit Eduard König[265] vor dem Unterfangen, dem Glauben sein Objekt, nämlich die in der Schrift vorliegende Lehre, zu entziehen, gewarnt, weil dadurch der biblische Begriff von „glauben“ aufgegeben und die Art der christlichen Religion als einer positiven Religion umgestoßen werde. Es liegt in der Tat eine fast unbegreifliche Geistesverirrung vor, wenn man von der christlichen Religion, selbst auch nur „zunächst“, die „Lehre“ oder die „Lehrmitteilung“

---

262) Nitzsch-Stephan, S. 249.

263) Kirchl. Handlexikon IV, 209, sub „Lehrbegriff“.

264) Ihmels, Aus der Kirche usw., 1914, S. 18. Vgl. a. a. O., S. 110. 137. 144 u. öfter.

265) In der Schrift „Der Glaubensakt des Christen, nach Begriff und Fundament untersucht“, 1891, S. 119. Auch in seiner neuesten Schrift, „Theologie des A. Ts.“, 1921, S. 313, kommt König auf diesen Punkt zurück.

ausscheidet und allen Ernstes behauptet, nicht „Lehre“, sondern „Glaube“ sei zu predigen, mit der hinzugefügten Begründung, daß nur auf diese Weise „lebendiges Christentum entstehe und der toten Orthodoxie“, dem „Intellektualismus“, gewehrt werde. Die Sache liegt doch so, daß die christliche Religion von allem Anfang an als Lehre oder Lehrmitteilung in die Welt getreten ist. Lehre sind schon die Worte von dem Weibessamen, der der Schlange den Kopf zertreten wird, 1 Mos. 3, 15. Ja, der Apostel Paulus versichert uns, daß das ganze Alte Testament uns zur Lehre, *εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν, πρὸς διδασκαλίαν*, geschrieben sei, Röm. 15, 4; 2 Tim. 3, 16. Und als die Zeit erfüllt, der Sohn Gottes im Fleisch erschienen war und hier auf Erden wandelte, da übte er selbst die Lehrtätigkeit aus. Er lehrt aus dem Schiff (Luk. 5, 3), vom Berge (Matth. 5, 2), in den Synagogen (Luk. 4, 15), zieht lehrend durch das Land (Matth. 4, 23). Auch die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt benutzt Christus noch zum Lehren (Apost. 1, 3), und vor seiner Himmelfahrt gibt er seiner Kirche den Auftrag, die Völker bis an den Jüngsten Tag zu lehren: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe!“ Dem sind die Apostel nachgekommen. Der Apostel Paulus hat nicht abgelassen, öffentlich und sonderlich (*κατ' οἴκους*) den ganzen Rat Gottes zu lehren, Apost. 20, 20. 27. Und wie Paulus seine eigene Lehrtätigkeit betont, so gebietet er auch Timotheus und Titus, an der Lehre festzuhalten, die sie von ihm gelernt haben, 2 Tim. 1, 13; Tit. 1, 9; 2 Tim. 2, 2. Ein Bischof soll lehrhaftig, *διδακτικός*, sein (1 Tim. 3, 2), und der erste Gebrauch der Schrift ist der Gebrauch zur Lehre, *πρὸς διδασκαλίαν* (2 Tim. 3, 16). Und wie die Lehrer in den Gemeinden, so sollen auch die Gemeinden an der Lehre bleiben und die Lehre unter sich in Übung halten, Kol. 3, 16: „Lasset das Wort Christi unter euch reichlich wohnen in aller Weisheit; lehret und vermahnet euch selbst!“ und 2 Thess. 2, 15: „So stehet nun, liebe Brüder, und haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seid, es sei durch unser Wort oder Epistel.“ An den Christen zu Jerusalem wird gelobt, daß sie beständig blieben in der Lehre (*διδαχή*) der Apostel, Apost. 2, 42; und der Apostel Johannes hält das Bleiben an der Lehre Christi für so wichtig, daß er die Weisung erteilt, jedem, der die Lehre Christi nicht bringt, die christliche Bruderschaft zu verweigern, 2 Joh. 9—11. Wenn nun trotzdem moderne Theologen behaupten, daß die Heilige Schrift, das geschriebene Wort der Apostel und Propheten, nicht als „Lehre“ oder

als „Lehrbuch“ der christlichen Religion anzusehen und zu behandeln sei, so haben wir es jedenfalls mit einer Auffassung der christlichen Religion zu tun, die zu der Auffassung Christi und seiner Apostel und Propheten in einem diametralen Gegensatz steht.

Eine Selbsttäuschung liegt ferner vor in der Berufung auf das „wiedergeborne Ich“ oder den neuen Menschen des Theologen. Es gibt freilich ein Reden und Lehren aus dem wiedergebornen Ich oder aus dem neuen Menschen. Ja, es ist Gottes Wille, daß alle Lehrer der Kirche wiedergeborne oder neue Menschen seien, wie unter dem Abschnitt „Die nähere Beschreibung der Theologie als Tüchtigkeit gefaßt“ dargelegt wurde. Aber es ist eine Beleidigung des wiedergebornen oder neuen Menschen, ihm die Torheit zuzutrauen, daß er die Schrift, wenn auch nur „zunächst“, aus den Augen tue und nach einer andern Quelle und Norm der christlichen Lehre Umschau halte. Wo diese Methode befolgt wird, da treibt der alte Mensch „Theologie“. Da betätigt sich der Revolutionär, der den Grund umstößt, auf den die christliche Kirche erbaut ist, Eph. 2, 20. Da ist Nietzsches „Übermensch“ auf theologisches Gebiet geraten. Wie Nietzsche sein Ich über Gottes Sittengesetz stellt, „jenseits von Gut und Böse“, so nimmt auf theologischem Gebiet der moderne Theologe seine Stellung über Gottes Wort ein, wenn er behauptet, in der Schrift zwischen Wahrheit und Irrtum unterscheiden zu müssen und als Wahrheit nur das annehmen zu können, was sich an seinem Ich, seinem „Erlebnis“ usw. als Wahrheit bewährt hat. Solche Theologie treibt der neue Mensch nicht. Der neue Mensch im Theologen ist so verständig, daß er die Schrift als Gottes Wort erkennt, sich ihr unbedingt unterstellt, nur nach dem „Es steht geschrieben“ denkt und urteilt und daher mit Luther sich alles wieder ausfallen läßt, was ihm nach dem alten Menschen ohne Schrift eingefallen ist. Der neue Mensch weiß aus Joh. 8, 31. 32, daß die göttliche Wahrheit nur durch das Bleiben an Christi Wort erkannt wird, und hält sich daher an die für alle Lehrer geltende Generalregel 1 Petr. 4, 11: „So jemand redet [nämlich in der christlichen Kirche], daß er's rede als Gottes Wort.“ Wir sprechen nicht allen Theologen, die in die Ichtheologie verstrickt sind, das persönliche Christentum ab. Es gibt auch hier eine „glückliche Inkonsequenz“. Es kommt auch vor, daß ein und derselbe Theologe in ein und derselben Schrift sich widerspricht, indem er es einerseits ablehnt, den Glauben auf die „Lehrmitteilung“ der Schrift zu gründen, andererseits tatsächlich zugesteht, daß der Glaube ohne

Schriftwort nicht Glaube, sondern Einbildung sei. Aber wenn der Theologe, der ein Christ ist, sich auf die Situation besinnt, so erkennt er nach dem neuen Menschen, daß in der Berufung auf den „Glauben“ oder das „Glaubensbewußtsein“ eine Selbsttäuschung vorliegt, wenn dabei das Schriftwort als einzige Quelle und Norm der Theologie beiseitegesetzt wird.

Eine große Selbsttäuschung liegt ferner vor in der Behauptung, daß es bei der Bestimmung, was christliche Lehre ist, nicht sowohl auf die Worte (gewöhnlich sagt man: auf den „Buchstaben“) der Schrift ankomme als auf ihren „Inhalt“. Diese Behauptung gehört in die große Zahl der Redeweisen, die von einer Generation auf die andere gedankenlos vererbt werden. Aber es wird uns damit eine logische und psychologische Unmöglichkeit zugemutet. Es steht doch so: Weil der Inhalt der Heiligen Schrift, wie der Inhalt jeder andern Schrift, nur durch die Worte der Schrift zum Ausdruck kommt, so ist auch ihr Inhalt nur deshalb gewiß, weil ihre Worte gewiß und zuverlässig sind. Können wir uns auf die Worte der Schrift nicht verlassen, so bleibt auch der Inhalt der Schrift, die Lehre der Schrift, auf dem Gebiet der Vermutung. Um uns dem Zustand der Ungewißheit zu entnehmen, der für heilsbegierige Seelen bitterer als der Tod ist,[266] versichert uns unser Heiland, daß die Schrift nicht gebrochen werden könne, und verweist uns ausdrücklich auf seine Worte oder, was dasselbe ist, auf die Worte seiner Apostel. Die Belehrung und Ermahnung Joh. 8 lautet nicht: „So ihr bleiben werdet an dem Inhalt meiner Rede“, sondern: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede“ (λόγος), so . . . werdet ihr die Wahrheit erkennen. Und ebenso lautet Joh. 17, 20 die Belehrung Christi nicht dahin, daß alle durch den Inhalt des apostolischen Wortes, sondern durch das apostolische Wort selbst (διὰ λόγου αὐτῶν) an ihn glauben werden. Dieser Gegenstand wird bei der Lehre von der Heiligen Schrift weiter behandelt, namentlich auch bei dem Kapitel von den „variae lectiones“, die gegen die Zuverlässigkeit des Schriftwortes geltend gemacht werden. Es sei hier nur noch daran erinnert, daß gegen die versuchte Trennung des Schriftinhalts vom Schriftwort auch die christliche Erfahrung oder das christliche „Erlebnis“ einen sehr entschiedenen Protest einlegt. Reden wie diese:

---

266) Apologie, S. 191: „Denn gute Gewissen schreien nach der Wahrheit und rechtem Unterricht aus Gottes Wort, und denselben ist der Tod nicht so bitter, als bitter ihnen ist, wo sie etwa in einem Stück zweifeln. Darum müssen sie suchen, wo sie Unterricht finden.“

„Nicht auf die Worte, sondern auf den Inhalt der Schrift kommt es an" sind hinter dem sicheren Studiertisch entstanden. Vom Gesetz Gottes getroffene Gewissen kommen nur dadurch zur Ruhe, daß sie sich auf das nicht wankende Fundament stellen können, auf das die ganze christliche Kirche erbaut ist, nämlich auf das Wort der Apostel und Propheten, Eph. 2, 20, das Christi eigenes Wort ist, Joh. 17, 20. Lessings Seufzer: „Wer erlöst uns von dem unerträglichen Joche des Buchstabens!" (nämlich des Schriftwortes) ist an der modernen Theologie vermittelst der Trennung des Inhalts der Schrift von dem Wort der Schrift in Erfüllung gegangen. Aber wir erinnern uns dabei der Tatsache, daß es Lessing nicht um die Wahrheit, sondern um den Zweifel zu tun war, nach seinem viel zitierten Ausspruch: wenn Gott in seiner rechten Hand alle Wahrheit hielte und in seiner linken Hand das stete Suchen nach Wahrheit, obgleich mit dem Zusatz, immer und ewig zu irren, so würde er (Lessing) die linke Hand wählen.[267] Bei Lessing stand es so: „Die Begriffe Sünde und Erlösung sind für Lessing als ihn persönlich angehend nicht vorhanden, und darum ist auch für ihn eine übernatürliche Offenbarung [das Schriftwort] wertlos." [268]

Eine Selbsttäuschung liegt endlich auch vor in der Berufung auf die „geschichtliche Art" des Christentums. Das Christentum hat freilich eminent geschichtliche Art an sich. Die Schrift bezeugt uns, daß der ewige Sohn Gottes Mensch geworden und damit in die „Geschichte" eingegangen ist. Der Ewige ist zeitlich geworden. Die Schrift bezeugt uns auch, daß dieses wunderbare göttliche Geheimnis auf Befehl des ewigen Gottes durch der Propheten Schriften in menschlicher Sprache geoffenbart vorliegt[269] und damit in „geschichtliche" Erscheinung getreten ist. Aber zur geschichtlichen Erscheinung des Christentums in der Welt gehört nun auch die Tatsache, daß die „Heilsoffenbarung" mit dem Wort Christi, das wir im Wort seiner Apostel haben, so völlig abgeschlossen ist, daß alle nachfolgende „Geschichte" daran nicht das Geringste ändern kann

---

267) Bei Eduard König, Der Glaubensakt, S. 63. Auch in *Concise Dictionary of Religious Knowledge*, by Jackson, sub "Lessing".

268) Bertheau in RE.² VIII, 611.

269) Röm. 16, 25. 26. Dasselbe geschah natürlich auch vor der schriftlichen Fixierung durch das mündlich verkündigte Wort Gottes. Gott hat sein geschichtliches Tun zur Erlösung der Menschheit von allem Anfang an durch sein geschichtliches Wort begleitet, damit die Menschen nicht auf eigene Anschauungen über die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch angewiesen wären.

noch soll. Richard Grützmacher sagt ganz richtig, obwohl er selbst nicht völligen Ernst damit macht, „daß uns die geschichtliche Heilsoffenbarung nur in der sie wiedergebenden Heiligen Schrift enthalten ist".270) Wenn nun neuere Theologen die „geschichtliche Art" des Christentums dahin deuten und dazu verwenden, um die Heilige Schrift als einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre aus den Augen zu tun und die christliche Lehre der eigenen Inwendigkeit zu entnehmen, so stehen wir vor einem ganz ungeschichtlichen Angriff auf die wirkliche Geschichte des Christentums. Die Berufung auf die „Geschichte" schließt daher eine Selbsttäuschung in sich. In Wirklichkeit geht die Tendenz dahin, daß sich das „dogmatisierende Subjekt" in der Kirche Christi auf den Lehrstuhl setzt an Stelle Christi, der in seinem Wort die einzige Lehrautorität (εἷς ὁ διδάσκαλος) in der Kirche ist bis an das Ende der Zeit.271)

Um die eben besprochenen Punkte zusammenzufassen: Wenn wir theologischen Lehrer die Heilige Schrift nicht Gottes eigenes Wort sein lassen und deshalb auch nicht als einzige Quelle und Norm der Theologie verwenden, so lehren wir auch nicht Gottes Lehre (doctrinam divinam), sondern die eigene Anschauung (proprias opiniones). Es ist sachlich indifferent, ob wir die subjektive Quelle und Norm christliches Erlebnis oder Glaube und Glaubensbewußtsein oder wiedergebornes Ich oder geschichtliche Auffassung des Christentums oder sonstwie nennen. Alle Wege, die an der Schrift als der einzigen Quelle und Norm der Theologie vorbeiführen, führen in die Ichtheologie, und wir Christen sind berechtigt, uns das schon zitierte Wort Luthers zuzurufen: „Sie reden solch Ding nur darum, daß sie uns aus der Schrift führen und sich selbst zu Meistern über uns erheben, daß wir ihre Traumpredigten glauben sollen", oder wie Luther den Ausdruck noch etwas drastischer gestaltet, „daß sie uns mögen aus der Schrift führen, den Glauben verdunkeln, sich selbst über die Eier setzen und unser Abgott werden".272)

Daher steht es in bezug auf die moderne Theologie so, daß sie erst nach prinzipieller Umkehr den Anspruch erheben kann, als christliche Theologie anerkannt zu werden. Die prinzipielle Umkehr besteht aber darin, daß sie die Schrift und Gottes Wort wieder „identifizieren" lernt, das heißt, nach dem Vorgang Christi und

270) Studien zur systematischen Theologie, 3. Heft, S. 40.

271) Matth. 23, 8; 28, 19. 20; Joh. 8, 31. 32; 17, 20.

272) St. L. V, 336.

seiner Apostel als Gottes eigenes, unfehlbares Wort gelten läßt.[273] Aus dieser Erkenntnis ergibt sich dann von selbst die einzig richtige theologische Methode, nämlich die Methode, nach welcher wir die christliche Lehre weder aus dem Ich anderer Menschen noch aus dem eigenen Ich beziehen, sondern die Schrift voll und ganz als „göttliches Religionslehrbuch“ anerkennen und behandeln und von Herzen dem Diktum zustimmen: Quod non est biblicum, non est theologicum. Es verschwinden dann auch die häßlichen Scheltworte von Buchstabentheologie, Intellektualismus, Biblizismus, vom papiernen Papst samt dem vom Himmel gefallenen Lehrgesetz usw. An die Stelle dieser Scheltreden tritt die Erkenntnis und das Bekenntnis, daß die aus der Schrift geschöpfte Lehre, weil sie Gottes eigene Lehre, doctrina *divina,* ist, auch sicherlich imstande sein wird, sich innerliche Anerkennung zu verschaffen und so anstatt „tote Orthodoxie“ lebendiges, „lebenswarmes“ Christentum zu vermitteln. Ebenso verstummt der in mehrfacher Form auftretende Spott über „reine Lehre“. An die Stelle des Spottes tritt die Erkenntnis, daß r e i n e Lehre (*ὑγιαίνουσα διδασκαλία*) die einzige Art von Lehre ist, die nach göttlicher Ordnung einem christlichen Lehrer anständig ist.[274] Diese Erkenntnis schafft vornehmlich drei Tugenden im Theologen: 1. Er wird an aller eigenen Weisheit verzagen und in der demütigen Gesinnung an die Schrift herantreten, die durch das Wort „Rede, HErr, denn dein Knecht höret!“ zum Ausdruck kommt. 2. Er wird, weil die Schrift auch für den Theologen das einzige Lehrbuch der christlichen Lehre ist, die in der Schrift geoffenbarte göttliche Lehre durch den G l a u b e n als das einzige medium cognoscendi in sich aufnehmen und treu wiedergeben. Er wird Gott bitten, ihn davor zu bewahren, daß er das Stroh eigener Einfälle in den Weizen der göttlichen Gedanken menge (Jer. 23, 28). 3. Er wird durch Gottes Gnade Mut und Freudigkeit gewinnen, für die aus der Schrift geschöpfte Lehre, weil sie G o t t e s Lehre ist, A l l e i n b e r e c h t i g u n g zu beanspruchen und so an seinem Teil dem Indifferentismus und damit dem Chaos in der Lehre zu wehren. Was den letzten Punkt, den Mut und die Freudigkeit, betrifft, so hat T h e o d o r K a f t a n[275] gelegentlich den Leuten, die er noch dem „alttheologischen“ Lager zu-

---

273) Joh. 10, 35; Matth. 4, 4. 7. 10; Luk. 24, 25. 44—46; Joh. 17, 12; Matth. 26, 54; Röm. 16, 25. 26; 2 Tim. 3, 15. 16; 2 Theff. 2, 15.

274) 2 Tim. 1, 13: *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων, ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας;* Tit. 1, 9: *δυνατός ... παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ.*

275) Moderne Theologie des Alten Glaubens, 1906, S. 120 f.

weist, „ein Manko an Freudigkeit und Kraft" zum Vorwurf gemacht. Er sagt: „Auf das Ganze gesehen, macht sich im alttheologischen Lager vielfach eine gewisse Mutlosigkeit breit, eine gewisse Verzagtheit, ein Gefühl der Schwäche: wir können nicht." Wenn dies wirklich der Fall ist, so ist den verzagten Leuten im alttheologischen Lager die Überzeugung, daß die Schrift durch Inspiration Gottes eigenes unfehlbares Wort ist, unter dem Druck des Zeitgeistes in den Hintergrund getreten. Sobald sie sich aber darauf besinnen, worauf ihr Glaube und der Glaube der ganzen Christenheit auf Erden sich gründet, Eph. 2, 20, und was sie in der Anfechtung von innen und außen unumgänglich nötig haben, werden sie nach der Anweisung Christi und seiner Apostel wieder freudig das *γέγραπται*, „Es steht geschrieben!" sprechen und Luthers Wort: „Das Wort sie sollen lassen stahn!" nicht bloß äußerlich, sondern von des Herzens Grund nachsagen. Sie werden dann auch die „größere Freudigkeit", die Theodor Kaftan bei sich und andern modernen Theologen wahrnimmt, richtig einzuschätzen und zu klassifizieren wissen, nämlich als die 1 Tim. 6, 3 beschriebene Typhose, die in ihrer geschichtlichen Erscheinung durch den Papst und die Schwärmer aller Zeiten exemplifiziert wird. Omnis fiducia vana est, quae non nititur *Verbo Dei,*[276]) und: Deus solo *suo* Verbo voluit suam voluntatem, sua consilia deformari nobis, non *nostris* conceptibus et imaginationibus.[277])

11. Einteilungen der Theologie, als Lehre gefaßt.

Unter diesem Abschnitt behandeln wir die Kapitel: 1. Gesetz und Evangelium. 2. Fundamentale und nichtfundamentale Lehren. 3. Offene Fragen und theologische Probleme.

1. Gesetz und Evangelium.

Frank hat darauf hingewiesen, daß eine von Luther und den alten Theologen sehr sorgfältig behandelte Lehre aus der modernen Theologie so ziemlich verschwunden ist und geradezu abgewiesen wird.[278]) Das ist die Lehre vom Gesetz und Evangelium und speziell von dem Unterschied von Gesetz und Evangelium. „Ritschl hat es in bestimmtester Weise ausgesprochen, daß die hergebrachte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium mit allen ihren Konsequenzen

---

276) Luther zu Jes. 7, 9. Erl., Lat., XXII, 83; St. L. VI, 70.
277) Luther zu 5 Mos. 4, 12. Erl., Lat., XIII, 137. St. L. III, 1417.
278) Dogmatische Studien. Erlangen u. Leipzig, 1892, S. 104—135.

unrichtig sei." [279] Auch neuerdings lasen wir wieder: „Unter dem Titel ‚Wort Gottes' die Teilung in Gesetz und Evangelium und das Verhältnis beider zu behandeln, wie die alte Dogmatik tat, dazu liegt keine Veranlassung vor." [280] Frank urteilt mit Recht: „Es ist für die Lage der Dinge in der Gegenwart charakteristisch, daß auch dieses Stück der evangelischen Lehre als ungeeignet befunden und der rechten evangelischen Erkenntnis zuwiderlaufend bezeichnet wird." [281] Das ist allerdings für die Lage der Dinge in der Gegenwart „charakteristisch". Aber zu gleicher Zeit ist es auch sehr selbstverständlich, weil eine notwendige Folge der allgemein gewordenen Leugnung der satisfactio Christi vicaria. Denn die Sachlage ist doch die: Hat Gott nicht dadurch, daß er Christum an Stelle der Menschen unter die Pflicht und Strafe des den Menschen gegebenen Gesetzes stellte, die ganze Menschheit vollkommen mit sich versöhnt, so ist die notwendige Folge, daß der Mensch noch irgendwie durch eigenes Tun und durch eigene Güte Gott versöhnen oder die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, ergänzen muß. Und die moderne Theologie lehrt dies auch sehr reichlich. Auch der positiven Richtung zugezählte Theologen lassen die durch Christum geschehene Versöhnung durch die menschliche Heiligung ergänzt werden. Einer von ihnen meint: „Wir sind darauf hingewiesen, die Umgestaltung der Menschheit in den Begriff des Versöhnungswerkes aufzunehmen." [282] Damit ist dann der Unterschied von Gesetz und Evangelium aufgehoben. „Die Dinge werden", wie Frank es ausdrückt, „in einen Brei zusammengerührt." [283]

Nach der Schrift kommt außerordentlich viel darauf an, daß wir Gesetz und Evangelium nicht „in einen Brei zusammenrühren", sondern scharf unterscheiden. Bekanntlich behandelt die Schrift das wichtige Thema, wie der sündige Mensch die Vergebung seiner Sünden und die Seligkeit erlangt. Zugleich sagt sie sehr bestimmt, daß dies nur auf eine Weise geschehen könne, nämlich so, daß dabei das Gesetz völlig ausgeschieden wird und allein das Evangelium in Geltung tritt. Gottes Methode der Vergebung der Sünden und der Verleihung der Seligkeit lautet dahin: „ohne Gesetz",

---

279) Frank, a. a. O., S. 124.

280) Horst Stephan, Glaubenslehre, 1921, S. 183.

281) A. a. O., S. 104.

282) Kirn, RE.3 XX, 574. Ebenso Ev. Dogmatik 3, S. 118. Vgl. den Abschnitt „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien" II, 429 ff.

283) A. a. O., S. 124.

„ohne des Gesetzes Werke" — „durch den Glauben an JEsum Christum", „durch das Evangelium" (*χωρὶς νόμου, χωρὶς ἔργων νόμου — διὰ πίστεως, πίστει, διὰ τοῦ εὐαγγελίου*).[284] Alle, die zur Erlangung der Gnade und Seligkeit das Gesetz nicht ausscheiden wollen, bleiben unter dem Fluch des Gesetzes, weil das Gesetz über jeden Menschen den Fluch ausspricht, der nicht geblieben ist in alle dem, das geschrieben steht im Buche des Gesetzes, daß er's tue.[285] Daher sagt Luther mit Recht, daß jeder Christ die Kunst der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verstehen müsse. „Wo es an diesem Stück mangelt, da kann man einen Christen vor einem Heiden oder Juden nicht erkennen."[286] Ein Mensch ist ein Christ und bleibt ein Christ nur dadurch, daß er in seinem Gewissen wider die Anklagen des Gesetzes sich mit dem Evangelium tröstet, das ihm die Vergebung seiner Sünden „ohne Gesetz" zusagt. Auch sind Heiligung und Werke nur bei den Menschen möglich, die nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind.[287] Dies alles wird ausführlich dargelegt im Anschluß an die Lehre von den Gnadenmitteln unter dem Abschnitt „Gesetz und Evangelium".[288] Hier, wo es sich um die „Einteilung" der Schriftlehren und um die Charakterisierung der rechten „Theologie" und eines rechten „Theologen" handelt, möge der folgende kurze Umriß Platz finden.

Das in der Schrift vorliegende Wort Gottes teilt sich dem Inhalte nach in Gesetz und Evangelium.[289] Beide muß der Theologe unverkürzt und unverändert lehren. Er darf weder etwas vom Gesetz preisgeben noch eine Änderung am Evangelium vornehmen. In bezug auf das Gesetz heißt es: „Bis daß Himmel und Erde vergehe, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz (*ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία*), mit der hinzugefügten Warnung: „Wer eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich."[290] Und was das Evangelium betrifft, so spricht der Apostel Paulus den Fluch aus über jeden, der ein anderes Evangelium lehrt, als er selbst gelehrt hat.[291]

284) Röm. 3, 21. 28; Gal. 2, 16; Röm. 3, 22; 1 Kor. 15, 2; Eph. 2, 8.

285) Gal. 3, 10.

286) St. L. IX, 798.

287) Röm. 6, 14.

288) III, 259 ff.

289) In der ganzen Schrift ist Gottes Gesetz gelehrt (Matth. 22, 37—40); ebenso ist in der ganzen Schrift Gottes Evangelium gelehrt (Röm. 1, 1. 2; 3, 21; Apost. 10, 43). Daher die Apologie (M., 87, 5): Universa Scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet: in legem et promissiones. Alias enim legem tradit, alias tradit promissionem de Christo.

290) Matth. 5, 17—19.

291) Gal. 1, 7—9.

Nun sind aber Gesetz und Evangelium ihrem Inhalte nach vollkommene Gegensätze, „plus quam contradictoria".[292] Wie denn? Das Gesetz verflucht den Menschen, der es nicht vollkommen gehalten hat.[293] Nach dem Evangelium rechnet Gott dem Menschen die Übertretung des Gesetzes nicht zu.[294] Was soll bei dieser Sachlage der Theologe tun? Er muß, um nicht selbst in Verwirrung zu bleiben und bei andern Verwirrung anzurichten, Gesetz und Evangelium voneinander zu scheiden wissen. Die rechte Scheidung besteht darin, daß er beide auf die von der Schrift bestimmten Gebiete zu beschränken weiß, auf denen sie nach Gottes Willen und Ordnung Geltung haben.

1. Aus dem Gesetz soll der Theologe die Erkenntnis der Sünde lehren, *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*[295] die Vergebung der Sünden hingegen oder die Rechtfertigung nur aus dem Evangelium, *λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.*[296] Wer die Vergebung der Sünden auch aus dem Gesetz lehrt, ist kein christlicher Theologe, sondern ein Verführer, der vom Christentum abfallen lehrt, *κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.*[297] Er gehört zu der Klasse von Lehrern, in bezug auf welche der Apostel ihrer Schädlichkeit wegen den Wunsch ausspricht: *Ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς.*[298] Damit hängt die Scheidung von Gesetz und Evangelium nach der Beschaffenheit der Personen zusammen. Das Gesetz ist den Menschen vorzuhalten, die noch stolz und sicher sind, das heißt, sich nicht des Zornes Gottes und der ewigen Verdammnis schuldig geben. Was das Gesetz sagt, so belehrt uns der Apostel, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ.*[299] Das Evangelium hingegen ist denen vorzulegen, die durch das Gesetz gedemütigte und zerschlagene Herzen haben, *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται,*[300] *εὐαγγελίζεσθαι πτωχοῖς.*[301]

---

292) Luther zum Galaterbrief. Ed. Erl. II, 105; St. L. IX, 447.

293) Gal. 3, 10; Röm. 3, 9—19; auch 2 Kor. 3, 9: *ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως.*

294) 2 Kor. 5, 19: *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν.* Apost. 20, 24: *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.* Auch 2 Kor. 2, 9: *ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης.*

295) Röm. 3, 20. 296) Röm. 3, 28. 297) Gal. 5, 4.

298) Gal. 5, 12. 299) Röm. 3, 19. 300) Matth. 11, 5.

301) Luk. 4, 18.

2. In bezug auf gute Werke soll der Theologe aus dem Gesetz lehren, was gute, das ist, Gott wohlgefällige, von Gott gebotene Werke sind, wie Christus die Frage nach guten Werken aus dem Gesetz beantwortet.[302] Dies ist auch noch bei Christen nötig, insofern sie den *παλαιὸς ἄνθρωπος* an sich haben und Speise- und Trankgebote, Ehelosigkeit usw. für von Gott gebotene Werke halten.[303] Was aber das Tun der von Gott gebotenen Werke betrifft, so muß der Theologe wissen und sich stets gegenwärtig halten, daß er die Lust und Kraft zum Tun solcher Werke, die vor Gott gut sind, nur durch das Evangelium bewirken kann. Dies ist des Apostels Praxis: „Ich ermahne euch, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ*, daß ihr eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei.“[304] Axiom: Lex *praescribit*, evangelium *inscribit*.[305] Luther sagt in bezug auf die theologische Kunst, gute Werke zustande zu bringen: „Ein Gesetztreiber dringet mit Drohen und Strafen; ein Gnadenprediger locket und reizet mit erzeigter göttlicher Güte und Barmherzigkeit.“[306]

3. Auch was die Bekämpfung der Sünde betrifft, so muß der Theologe wissen, daß er durch die Lehre des Gesetzes im besten Falle der Sünde äußerlich wehrt, innerlich aber die Sünde mobil macht und mehrt. Paulus berichtet aus der Erfahrung: *Ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί* [das ist, *ὑπὸ τὸν νόμον*], *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.*[307] Nur durch das Evangelium wird die Sünde im Menschen getötet: *Κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος.*[308] Ebenso Röm. 6, 14: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade.“ Axiom: Lex necat peccatorem, non peccatum; evangelium necat peccatum, non peccatorem. „Darum, welcher diese Kunst, das Gesetz vom Evangelio zu scheiden, wohl kann, den setze obenan und heiße ihn einen Doktor der Heiligen Schrift.“[309]

---

302) Matth. 15, 1 ff.; 22, 35 ff.; 19, 16 ff.

303) Kol. 2, 16—23; 1 Tim. 4, 1 ff.

304) Röm. 12, 1.

305) Jer. 31, 31—34.

306) St. L. XII, 318.

307) Röm. 7, 5.

308) Röm. 7, 6.

309) Luther, St. L. IX, 802.

2. Fundamentale und nichtfundamentale Lehren.

Selbstverständlich kann die Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehren nicht den Zweck haben, von der Annahme gewisser Lehren, die in der Schrift stehen, zu dispensieren. Dies steht keinem Menschen zu und ist in der Schrift ausdrücklich verboten. Dies gilt sowohl von der Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehren als auch von der weiteren Unterscheidung zwischen primären und sekundären Fundamentalartikeln. Christi Auftrag an seine Kirche lautet dahin: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe, *διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.*[310] Ebenso war es im Alten Testament Menschen verboten, zu dem geschriebenen Wort hinzuzutun oder davon abzutun.[311] Damit ist auch zugleich gesagt, daß nichts in der Schrift für überflüssig oder unnütz zu erklären ist; denn *ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη.*[312] Dennoch ist die Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen Lehren nach der Schrift berechtigt. Auch hat diese Unterscheidung großen praktischen Wert, wie aus dieser ganzen Darlegung hervorgehen wird.

In welchem Sinne die Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehren schriftgemäß und praktisch wichtig ist, wird erkannt, wenn wir z. B. die Lehren von Christo und vom Antichrist nebeneinanderstellen. Beide Lehren stehen in der Schrift. Sie stehen aber in einem ganz verschiedenen Verhältnis zur Entstehung des seligmachenden Glaubens. Die Lehre von Christo bildet das Fundament dieses Glaubens, weil der seligmachende Glaube Christum in seiner stellvertretenden Genugtuung zum Objekt hat oder Glaube an Christum ist, Gal. 3, 26: „Ihr seid alle Gottes Kinder *διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*" Die Lehre vom Antichrist hingegen steht nicht in diesem fundamentalen Verhältnis zum christlichen Glauben. Die Schrift sagt nicht, daß ein Mensch durch die Erkenntnis des Antichrists die Vergebung der Sünden und die Seligkeit erlangt, wie sie dies durchweg von der Erkenntnis Christi oder vom Glauben an Christum sowohl im Alten als im Neuen Testament aussagt. Daß trotzdem auch die Lehre vom Antichrist nicht vergeblich in der Schrift steht, sondern dem seligmachenden Glauben insofern dient, als sie vor Gefahren warnt, die dem christ-

---

310) Matth. 28, 20. Demgemäß Paulus Apost. 20, 27.

311) Jos. 1, 8; 5 Mos. 17, 19.

312) Röm. 15, 4 und 2 Tim. 3, 16; 1 Kor. 10, 11; Röm. 4, 23. 24.

lichen Glauben durch die Verführung des Antichrists drohen, liegt auf der Hand und ist später noch näher darzulegen. Hier sei nur noch daran erinnert, daß auch die alten lutherischen Lehrer die Lehre vom Antichrist nicht zu einem „Fundamentalartikel" gemacht haben, wie man ihnen wohl zugeschrieben hat. Vielmehr haben sie ausdrücklich erklärt, daß es vor und selbst nach der Offenbarung des Antichrists durch die Reformation viele Christen gab und gibt, die im Papsttum nicht den Antichrist erkannt haben.

Wenn wir hier den Begriff „Fundamentallehren" im Unterschied von nichtfundamentalen Lehren bestimmen wollen, so handelt es sich um die Frage, welche Lehren die Schrift dem christlichen Glauben zum Fundament gibt. Welche Lehren sind dies?

Bekanntlich wird sonderlich zu unserer Zeit im Interesse der Lehrfreiheit behauptet, daß der Begriff „Fundamentallehren" sich nicht klar bestimmen lasse, wie auch die Erfahrung genugsam beweise. So meint z. B. der Erlanger Theologe Hofmann, daß „über den Unterschied von Fundamentalem und Nichtfundamentalem bis auf diesen Tag fruchtloser Streit gewesen" sei.[313] Dagegen ist zu sagen, daß wir über die articuli fundamentales nur so lange im ungewissen bleiben können, als wir nicht den schriftgemäßen Begriff vom Objekt des seligmachenden Glaubens festhalten. Der seligmachende Glaube, den die Schrift lehrt, ist der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi *satisfactio vicaria* willen; noch anders ausgedrückt: der Glaube an die göttliche Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben. Nur wer diese Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung durch Wirkung des Heiligen Geistes glaubt, ist an Christum gläubig im Sinne der Schrift[314] und ein Glied der christlichen Kirche.[315] Wer diese Lehre nicht glaubt, befindet sich nach der sehr bestimmten Aussage der Schrift außerhalb der Zahl der Gläubigen oder außerhalb der christlichen Kirche.[316] Hierher gehören Luthers Worte: Hic locus [iustificationis] caput et angularis lapis est, qui solus ecclesiam gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit; ac sine eo ecclesia Dei non potest una hora subsistere.[317] Ferner: Quotquot sunt in mundo, qui eam

313) Der Schriftbeweis 2 I, 9. 10.

314) Gal. 2, 16: „Weil wir wissen (*εἰδότες*), daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an JEsum Christum, so glauben wir auch an Christum JEsum."

315) Apost. 5, 14: *Προσετίθεντο* [zur Gemeinde] *πιστεύοντες τῷ κυρίῳ*.

316) Gal. 3, 6—10. 317) Opp. v. a. VII, 512; St. L. XIV, 168.

[nämlich doctrinam iustificationis] non tenent, sunt vel Iudaei vel Turcae vel Papistae vel haeretici.[318] Die Dogmatiker nennen die Lehre von der Rechtfertigung auch wohl omnium fundamentalissimum.[319]

Die Schrift belehrt uns aber sehr nachdrücklich, und auf einzelne Lehren eingehend, darüber, welche Lehren der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen voraussetzt und in sich schließt.

1. Die Schrift lehrt sehr klar, daß der seligmachende Glaube die Erkenntnis der Sünde und der Folge der Sünde, der ewigen Verdammnis, voraussetzt. Wo diese Sündenerkenntnis, das ist, die Erkenntnis der eigenen Verdammungswürdigkeit, nicht vorhanden ist, sondern noch Vertrauen auf eigene Würdigkeit sich findet, da kann auch kein Glaube an die göttliche Vergebung der Sünden um Christi willen vorhanden sein. Daher soll nach der von Christo vorgeschriebenen Lehrmethode unter allen Völkern erst Buße und dann Vergebung der Sünden gepredigt werden.[320] Das illustriert Christus auch durch das Beispiel des Pharisäers und Zöllners. Christus verwirft sehr entschieden den Glauben des Pharisäers, der sich nicht des Zornes Gottes und der Verdammnis schuldig gab, sondern Gott dankte, daß er nicht sei wie andere Leute, das ist, sich vor Gott für besser hielt als Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie jener Zöllner.[321] Hierher gehören alle Schriftaussagen von den „zerbrochenen Herzen", bei denen Gott mit seiner Gnade einkehrt und wohnt.[322]

2. Die Schrift lehrt ferner sehr bestimmt, daß der seligmachende Glaube die Erkenntnis der Person Christi in sich schließt, nämlich den Glauben, daß Christus θεάνθρωπος, Gott und Mensch, ist. Die Frage Christi Matth. 22, 42: „Wie dünket euch um Christum? Wes Sohn ist er?" hat nicht bloß „intellektuellen", sondern einen sehr praktischen Wert. Daß ohne den Glauben an die wesentliche Gottheit Christi kein Glaube an Christum vorhanden ist, sagt Christus selbst. Er verwirft den Glauben des jüdischen Publikums, das ihn für Johannes den Täufer, Elias, Jeremias oder der Propheten einen hielt, und bestätigt den Glauben seiner Jünger, die ihn als des lebendigen Gottes Sohn durch des Vaters Offen-

318) Ad Gal. Erl. I, 20; St. L. IX, 29.
319) Die Zitate bei Baier-Walther III, 245 sq.
320) Luk. 24, 47.
321) Luk. 18, 9—14.
322) Jes. 66, 2; 57, 15; Ps. 34, 19; 51, 19; Luk. 4, 18.

barung erkannt hatten.[323] Wo man Christum allenfalls honoris causa Gott nennen, aber ihn nicht den ewigen wahren Gott sein lassen will, da kann kein seligmachender Glaube vorhanden sein. Die Unitarier und die auf unitarischen Wegen wandelnden modernen Theologen haben nach der Schrift ihren Standort extra ecclesiam.[324] Was die Trinität betrifft oder die Erkenntnis, daß der *unus* Deus Vater, Sohn, Heiliger Geist ist, so ist nach der Schrift der Glaube an die drei Personen in der Weise ineinandergeflochten, daß es keine Erkenntnis des Sohnes ohne den Vater gibt[325] und keine Erkenntnis des Vaters ohne den Sohn,[326] und niemand den Vater Vater nennen und den Sohn einen HErrn heißen kann ohne durch den Heiligen Geist.[327] — Es ist dagegen eingewendet worden, daß wir den ersten Christen nicht wohl eine „Reflexion" über Vater, Sohn und Heiligen Geist zutrauen könnten. Man ist so weit gegangen, auch aus dieser angenommenen Ignoranz der ersten Christen „die Ungeschichtlichkeit des matthäischen Taufbefehls" (Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes) beweisen zu wollen. Allein damit schiebt die moderne Theologie ihr eigenes Defizit in der christlichen Erkenntnis ganz ungeschichtlich den ersten Christen unter.[328] Über die Offenbarung der Trinität auch im Alten Testament folgt ein besonderer Abschnitt bei der Lehre von Gott (De Deo).

3. Die fides salvifica schließt auch die Erkenntnis des Werkes Christi in sich. Nach der Schrift ist Christus Objekt der fides salvifica, nicht insofern er Lehrer des göttlichen Gesetzes, auch nicht insofern er vollkommenes Tugendvorbild ist, sondern insofern er der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung (*ἀντίλυτρον*), oder insofern er Gottes Lamm ist, das der Welt Sünde trägt.[329] Wer Christi satisfactio vicaria nicht glaubt, glaubt nicht an Christum im Sinne der Schrift, sondern gründet — tertium non datur — seine Versöhnung mit Gott irgendwie auf eigenes Tun oder eigene Würdigkeit und scheidet sich eo ipso von der von Christo erworbenen Gnade, wie die Schrift

---

323) Matth. 16, 13—17; — 1 Joh. 1, 1—4.

324) 1 Joh. 5, 12. 13. Apol., S. 77.

325) Matth. 16, 17; 11, 27a.

326) Matth. 11, 27b.

327) Röm. 8, 15; 1 Kor. 12, 3; Joh. 16, 13—15.

328) Dieser Punkt ist ausführlicher bei der Lehre von der Taufe behandelt, III, 297 ff.

329) 1 Tim. 2, 5. 6; Joh. 1, 29.

ausdrücklich lehrt.[330]) Daß innerhalb solcher Gemeinschaften, die die Vergebung der Sünden um Christi vollkommenen Verdienstes willen als Fundament des seligmachenden Glaubens verbieten (Rom), dennoch gläubige Kinder Gottes sich finden, kommt daher, daß diese wider das kirchliche Verbot allein auf den für ihre Sünden gekreuzigten Christus ihr Vertrauen vor Gott setzen. Daher legt die Apologie einerseits dar, daß die römische Kirche allerdings im Fundament des christlichen Glaubens irrt:[331]) „Viel Artikel bei unsern Widersachern stoßen den rechten Grund nieder, das Erkenntnis Christi und den Glauben. Denn sie verwerfen und verdammen den hohen, größten Artikel, da wir sagen, daß wir allein durch den Glauben, ohne alle Werke, Vergebung der Sünden durch Christum erlangen. Dagegen lehren sie vertrauen auf unsere Werke, damit Vergebung der Sünden zu verdienen, und setzen anstatt Christi ihre Werke, Orden, Messe, wie auch die Juden, Heiden und Türken mit eigenen Werken vorhaben, selig zu werden. Item, sie lehren, die Sakramente machen fromm ex opere operato, ohne Glauben. Wer nun den Glauben nicht nötig achtet, der hat Christum bereits verloren. Item, sie richten Heiligendienst an, rufen sie an anstatt Christi als Mittler." Andererseits bemerkt dieselbe Apologie: Mansit tamen apud aliquos pios semper cognitio Christi.[332])

4. Die Schrift lehrt auch, daß der seligmachende Glaube stets Glaube an das Wort Christi ist. Gemeint ist das äußere Wort des Evangeliums, das Christus seiner Kirche zu predigen und zu lehren aufgetragen hat.[333]) Dies Wort ist sowohl Objekt des Glaubens, *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*,[334]) als auch das Mittel, wodurch der Glaube entsteht, *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*.[335]) Die Schrift verwirft den Glauben, der nicht Christi Wort, das im Wort seiner Apostel vorliegt (Joh. 17, 20), zum Objekt hat und nicht durch dies Wort gewirkt ist. Sie beschreibt solchen Glauben als eine Einbildung und ein Nichtwissen und als ein menschliches Machwerk (*πίστις … ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων*).[336]) Luther nennt den Glauben, der sich nicht auf das äußere Wort gründet, einen Glauben „in die Luft".[337]) Daß

330) Gal. 5, 4: *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ … τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.*

331) M. 156, 22.

332) M. 151, 271.

333) Mark. 16, 15. 16; Röm. 1, 1. 2.

334) Mark. 1, 15.

335) Röm. 10, 17.

336) 1 Tim. 6, 3; 1 Kor. 2, 1—5.

337) Vgl. die ausführliche Darlegung II, 535, unter dem Abschnitt „Der seligmachende Glaube ist Glaube an die Gnade, die im Wort des Evangeliums dargeboten wird". Wenn alte Dogmatiker zwischen dem fundamentum

innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften, die offiziell das äußere Wort Christi als Medium der Sündenvergebung verwerfen, dennoch gläubige Kinder Gottes vorhanden sind, kommt daher, daß es immer eine Anzahl Seelen gibt, die im Widerspruch mit der offiziellen Lehre ihren Glauben auf das äußere Wort gründen.[338)]

5. Die Schrift spricht den christlichen Glauben allen ab, die die leibliche Auferstehung der Toten und das ewige Leben leugnen. Bekanntlich wollten neuerdings auch Führer des Interchurch World Movement Kirche und Welt bereden, es sei genug, in diesem Leben an Christum zu glauben; das hereafter, die Auferstehung samt Himmel und Hölle, könne man auf sich beruhen lassen.[339)] So im wesentlichen auch die liberal-protestantische Theologie, die die Loslösung der christlichen Lehre von der Heiligen Schrift konsequenter vollzieht als die „positive" Richtung. Horst Stephan meint vom Auferstehungsglauben: „Er ist von einem Interesse am menschlichen Leib und seinem verklärten Eingehen in die Ewigkeit erfüllt, das mit dem christlichen Glauben keinen unbedingt notwendigen Zusammenhang hat, sondern manchmal eher als eine Nachwirkung des jüdischen Vergeltungsglaubens erscheint."[340)] Die Heilige Schrift sagt von denen, die, wie Hymenäus, Alexander und Philetus, die zukünftige leibliche Auferstehung der Toten ablehnten und „vergeistigen" wollten (*λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*), daß sie am Glauben Schiffbruch erlitten und der Wahrheit gefehlt hätten (*περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν — περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν*).[341)] Und was ihr Verhältnis zur christlichen Kirche betrifft, so spricht der Apostel ihnen die Gliedschaft in der Kirche ab mit den Worten: *οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ*, damit sie gezüchtigt werden und nicht

---

substantiale (Christus) und dem fundamentum organicum (das Wort des Evangeliums von Christo) unterscheiden, so lehren sie damit nicht ein doppeltes Fundament des Glaubens. Hollaz (Examen, Proleg., c. 2, qu. 19) weist ausdrücklich darauf hin, daß Christus, das fundamentum substantiale, uns vermittelst des Wortes von Christo, des fundamentum organicum, zum Fundament des Glaubens wird. Anders die neueren Theologen. Weil sie das Wort der Apostel und Propheten Christi als Gottes Wort ablehnen, so wollen sie den Glauben auf „Christi Person", auf „den lebendigen Christus" usw. gründen unter Beiseitesetzung des Wortes der Schrift. Aber wer an Christi Wort vorbeiglaubt, glaubt eo ipso auch an dem „lebendigen Christus" vorbei.

338) Die nähere Darlegung II, 535 ff. über die „glückliche Inkonsequenz" in den reformierten Gemeinschaften III, 188 ff.

339) Die Belege in L. u. W. 67, 1 ff. 340) Glaubenslehre, 1921, S. 119.

341) 1 Tim. 1, 19. 20; 2 Tim. 2, 17. 18.

mehr lästern.[342] Und als unter den Korinthern etliche sagten, „die Auferstehung der Toten sei nichts“,[343] belehrt sie der Apostel dahin, daß sie nichts von Gott wissen[344] und die ganze christliche Religion leugnen, die nun einmal den Glauben an die Auferstehung der Toten in sich schließe.[345]

Wenn wir so von „Fundamentallehren“ reden, die der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen notwendig teils voraussetzt, teils in sich schließt, so versteht sich von selbst, daß nicht die kirchlich-dogmatische Formulierung dieser Lehren gemeint ist. Daran haben auch die alten Dogmatiker reichlich erinnert;[346] ebenso Luther, wenn er ausführlich darlegt, daß die Konzilien mit ihren kirchlichen terminis „nichts Neues im Glauben gestellet“, sondern nur den alten Glauben, den die Christen vor allen Konzilien halten, „durch die Heilige Schrift erhalten“ haben. Dies bezieht Luther auch auf das Nicänum. Die Christen haben stets die gleichwesentliche Gottheit Christi geglaubt, ehe Arius gegenüber der Terminus ὁμοούσιος in Aufnahme kam.[347]

Primäre und sekundäre Fundamentallehren.

Auch diese weitere Einteilung der fundamentalen Lehren braucht niemand zu erschrecken. Sie ist nicht eine Erfindung der orthodoxen Dogmatik, sondern sachlich berechtigt und praktisch wichtig. Es ist z. B. in den Streitigkeiten zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche auch darüber verhandelt worden, ob Taufe und Abendmahl zum Fundament des christlichen Glaubens gehören.[348] Die Schrift entscheidet diese Frage. Auf Grund der Schrift müssen wir sagen, daß neben dem Wort des Evangeliums auch beide Sakra-

---

342) Huther zu den Worten οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ: „Dieselbe Exkommunikation, von der der Apostel 1 Kor. 5, 5 redet.“

343) 1 Kor. 15, 12: ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν.

344) 1 Kor. 15, 34: ἀγνωσίαν θεοῦ τινες ἔχουσιν. Dasselbe urteilt Christus von den Sadduzäern Matth. 22, 29: „Ihr irret und wisset die Schrift nicht noch die Kraft Gottes.“

345) Hierher gehört das ganze 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes. Die ausführliche Darstellung der Schriftlehre von der Auferstehung der Toten III, 600 ff.

346) Baier-Walther I, 61, nota e.

347) „Von Konziliis u. Kirchen“, St. L. XVI, 2233. 2214.

348) Vgl. zur Literatur II, Note 647. Außer Nikolaus Hunnius' Διάσκεψις Theologica de Fundamentali Dissensu (1626) gehört vornehmlich hierher Joh. Hülsemanns Calvinismus Irreconciliabilis (1646). Die gesamte Literatur auch von reformierter Seite bei Walch, Bibliotheca Theologica II, 486 ff.

mente dem Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen zum Fundament gegeben sind. Die Taufe geschieht ja *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*,[349] und im Abendmahl wird Leib und Blut Christi dargereicht als *ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* und *ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*.[350] Liegt somit in beiden Sakramenten eine Zusage oder Darbietung der Vergebung der Sünden vor, so soll sich der Glaube auch auf diese Sakramente gründen,[351] und Taufe und Abendmahl werden deshalb mit Recht zu den Fundamentallehren gerechnet. Es kann aber jemand in bezug auf Taufe und Abendmahl aus Schwachheit in der Erkenntnis irren und doch im Glauben an die Vergebung der Sünden stehen, wenn er sich an das gehörte oder gelesene Wort des Evangeliums hält. Der Grund ist der, daß das Wort des Evangeliums die ganze von Christo erworbene Vergebung der Sünden darreicht und Taufe und Abendmahl dieselbe Gnade nur in anderer und besonders tröstlicher Form (verbum *visibile* — applicatio *individualis*) darbieten. Es steht demnach so: Wer Taufe und Abendmahl nicht als Gnadenmittel erkennt und braucht, hat weniger Stützen für seinen Glauben an den um Christi willen gnädigen Gott, als Gott ihm zugedacht hat. Trotzdem hat er, wenn er das Wort des Evangeliums glaubt, durch diesen Glauben die ganze Vergebung der Sünden und somit auch die Seligkeit. So steht es bei allen Kindern Gottes in den reformierten Kirchengemeinschaften, die unter Anleitung ihrer gestorbenen und lebenden Lehrer aus Schwachheit in der Erkenntnis Taufe und Abendmahl nicht als von Gott geordnete Rechtfertigungsmedien erkennen und gebrauchen. Hierauf macht sowohl Luther[352] als auch die Vorrede zum Konkordienbuch[353] aufmerksam. Solche Lehren nun wie Taufe und Abendmahl, die ihrer Beschaffenheit nach dem Glauben an die Vergebung der Sünden auch zugrunde liegen sollen, aber doch nicht schlechthin zu diesem Glauben nötig sind, weil derselbe schon anderweit (durch das Wort des Evangeliums) die unbedingt nötige Stütze hat, sind nicht unpassend articuli fundamentales *secundarii* genannt worden. So rechnet auch Quenstedt die Lehre von den Sakramenten zu den Artikeln, qui non *simpliciter* fundamentales seu causa salutis sunt, ad fundamentum tamen pertinent.[354]

---

349) Apost. 2, 38. 350) Luk. 22, 19 ff.; Matth. 26, 26 ff.

351) Die ausführliche Darlegung bei der Lehre von der Taufe unter dem Abschnitt „Der Gnadenmittelcharakter der Taufe (Baptismal Grace)“, III, 308 ff.

352) St. L. XVII, 2212. 353) M., S. 17 ff.

354) Systema I, 355.

Hieraus ergibt sich, daß Zurückhaltung am Platze ist, wenn es sich um ein Urteil über den persönlichen Glaubensstand einzelner Personen handelt, die sekundäre Fundamentalartikel leugnen. Einerseits ist freilich festzuhalten: Wer sekundäre Fundamentalartikel leugnet, stößt konsequenterweise auch die primären um wegen des engen Zusamenhangs, der zwischen ihnen besteht. Wir können dies ebenfalls an den Lehren von der Taufe und vom Abendmahl illustrieren. Wer leugnet, daß Gott durch Taufe und Abendmahl Vergebung der Sünden geben könne, weil Taufe und Abendmahl nur äußere Mittel seien, muß konsequenterweise auch die Sündenvergebung durch das Wort des Evangeliums leugnen, weil das Evangelium gleicherweise ein äußeres Mittel ist. Ein anderes Beispiel: Wer die Mitteilung der Eigenschaften (communicatio idiomatum) in Christo leugnet auf Grund des Axioms, daß das Endliche des Unendlichen nicht fähig sei (Finitum non est capax infiniti), leugnet konsequenterweise auch die Mitteilung der göttlichen Person des Sohnes Gottes an die menschliche Natur, das heißt, er leugnet die Menschwerdung (incarnatio) des Sohnes Gottes. Die Erfahrung lehrt aber, daß es hier eine „glückliche Inkonsequenz" gibt, vornehmlich bei den sogenannten Laien, aber auch bei den Lehrern und gelehrten Theologen. Es ist, wie wir wiederholt erinnern müssen, mit der Logik nach dem Sündenfall bei uns Menschen schlecht bestellt, und diese Logik wird außerdem noch im Streit durch erregte Leidenschaften verschlechtert. Hierauf gründet sich Luthers relativ mildes Urteil über Nestorius. Luther sagt bekanntlich: „Wiewohl nun, gründlich zu reden, aus Nestorii Meinung folgen muß, daß Christus ein purer Mensch und zwei Personen sei, so ist's doch seine Meinung nicht gewesen. Denn der grobe, ungelehrte Mann sah das nicht, daß er unmögliche Dinge vorgab, daß er zugleich Christum ernstlich für Gott und Mensch in einer Person hielt und doch die idiomata der Naturen nicht wollte derselben Person Christi zugeben. Das erste will er für wahr halten, aber das soll nicht wahr sein, das doch aus dem ersten folget. Damit er anzeigt, daß er selbst nicht versteht, was er verneinet."[355] Luther führt dafür weitere Beispiele an, weil „solcher Unverstand nicht seltsam in der Welt" ist.[356] Die römische Lehre vom Meßopfer stößt an sich den Grund des Glaubens, die sola gratia, um. Aber manche haben bei sich, für ihre Person, diese Konsequenz nicht ge-

355) St. L. XVI, 2230. 356) St. L. XVI, 2238.

zogen. Luther schreibt Ende des Jahres 1521 in seiner Schrift „Vom Mißbrauch der Messe“: „Es geschieht noch ohne Zweifel viel frommen Christen, daß sie in einem einfältigen Glauben ihres Herzens Messe halten und achten, es sei ein Opfer. Aber dieweil sie sich auf das Opfer [vor Gott] nicht verlassen, ja, sie halten's dafür, daß alles, was sie tun, Sünde sei, und hangen allein an der lautern Barmherzigkeit Gottes, werden sie erhalten, daß sie in diesem Irrtum nicht verderben.“ [357] Luther schreibt ferner im Jahre 1539 in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“: „Jetzt sind viel großer Herren und gelehrter Leute, die bekennen frei und fest, daß unsere Lehre vom Glauben, der ohne Verdienst gerecht mache aus lauter Gnade, recht sei; aber daß man darum sollte Klosterei und Heiligendienst oder dergleichen lassen und verachten, das stößt sie vor den Kopf, so es doch die Folge und Konsequenz erzwinget. Denn es kann ja niemand gerecht werden ohne durch den Glauben; daraus folget, daß man durch Klosterleben nicht könne gerecht werden.“ Ja, Luther „nimmt sich selbst bei der Nase“ und führt seine eigene Person als ein Beispiel der Inkonsequenz an. Er habe schon vor zwanzig Jahren gelehrt, „daß allein der Glaube ohne Werke gerecht mache“, und dabei doch noch hart an Möncherei und Nonnerei gehalten. Zur Begründung fügt er hinzu: „Ich unbedächtiger Narr konnte nicht sehen die Folge, die ich müßte nachgeben, daß, wo es der Glaube allein täte, so könnte es die Möncherei und Messe nicht tun.“ [358] Vom Synergismus, wie er ihm in Erasmus' facultas se applicandi ad gratiam entgegentrat, urteilt Luther, daß er den Menschen im Vertrauen auf eigenes Können in Sachen der Erlangung der Seligkeit bestärke und dadurch den christlichen Glauben an die Vergebung der Sünden ohne des Gesetzes Werke unmöglich mache. [359] Zugleich gibt Luther die Möglichkeit einer glücklichen Inkonsequenz bei einzelnen Personen zu, nämlich daß sie zwar in der Theorie, in Schriften und Disputationen, dem Menschen in geistlichen Dingen noch ein Vermögen zuschreiben, aber in der Praxis, „sooft sie vor Gott treten, um zu ihm zu beten oder mit ihm zu handeln, gehen sie einher in gänzlicher Vergessenheit ihres freien Willens, verzweifeln an sich selbst und erbitten für sich nichts anderes

---

357) St. L. XIX, 1131. 358) St. L. XVI, 2238.

359) Opp. v. a. VII, 154: Quamdiu [homo] persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, *manet in fiducia sui,* nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit, vel sperat, vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem.

als die bloße Gnade".[360] Ähnliche Aussprachen finden wir auch bei späteren lutherischen Theologen. So sagt Hülsemann, daß nicht jede falsche Lehre, die ihrer Beschaffenheit nach den Glaubensgrund zerstört, diese Wirkung auch bei jedem irrenden Individuum hat, weil eben eine „glückliche Inkonsequenz" vorliegen kann.[361]

Mit dieser Konzession wurde und wird im Interesse des Indifferentismus viel Mißbrauch getrieben. Es gilt daher, klar zu erkennen und festzuhalten, daß die „glückliche Inkonsequenz", vermöge welcher durch Gottes besondere Bewahrung ein Irrender für seine Person nicht aus dem Glauben fällt, dem Irrtum selbst nimmermehr Existenzberechtigung in der christlichen Kirche verschaffen kann. Diese irrige Folgerung erlaubten sich römische Theologen im Kampf gegen Luther. Wenn Luther darauf bestand, daß die römischen Irrtümer abzutun seien, so wurde ihm entgegengehalten, daß die von Luther als Irrtümer bezeichneten Lehren auch von „Heiligen" vorgetragen worden seien, und zwar auch von solchen Heiligen, die Luther selbst unter die wahren Kinder Gottes zähle. Diese römische Weise zu argumentieren wiederholt sich in der Kirche, sooft eine Berufung auf die Väter der lutherischen Kirche zu dem Zweck stattfindet, Abirrungen der Väter gegen das Zeugnis der Schrift eine Berechtigung in der Kirche zu sichern. Die sich zum Schutze irriger Lehren auf den Vorgang frommer irrender Väter berufen, werden von Luther auf die Möglichkeit hingewiesen, daß sie den frommen Vätern zwar nachfolgen, „aber zu ihnen werden sie nicht kommen".[362] Es ist ein überaus ernstes Ding um das Lehren in Gottes Hause, der christlichen Kirche. Die in diesem Amte stehen, sollten nie vergessen: 1. In der Schrift wird nirgends und niemand Lizenz erteilt, in irgendeinem Punkte von Gottes Wort abzuweichen. Vielmehr gilt für die christliche Kirche bis an den Jüngsten Tag als Hausordnung: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe!"[363] 2. Jede Abweichung von Christi Wort, das die Kirche im Wort seiner Apostel hat, wird ausdrücklich als ein Ärgernis (σκάνδαλον ποιεῖν) bezeichnet.[364] Der Irrtum, welcher dem ersten Irrenden durch Gottes besondere Bewahrung unschädlich sein

---

360) St. L. XVIII, 1730. Erl. Opp. v. a. VII, 166.

361) Calvinismus Irreconciliabilis, p. 432; zitiert Baier-Walther I, 62: Non omne dogma, quod *ex sua natura* aliquod fidei necessario praesuppositum aut eam consequens astruit vel destruit, idem in hominis cuiusque *mente* illud efficit.

362) St. L. XIX, 1133. 363) Matth. 28, 20. 364) Röm. 16, 17.

kann, ist und bleibt ein Ärgernis für andere, die den Irrtum bei sich nicht diskontieren, sondern ihn auffassen, wie er lautet, ihn weitertragen und wohl gar mit Berufung auf die „Väter" weitere Trennung in der Kirche anrichten. Um das Ärgernis, das die Abweichung von Gottes Wort naturgemäß anrichtet, möglichst abzutun, haben öffentliche Lehrer das Bedürfnis empfunden, früher vorgetragene Irrtümer öffentlich zu widerrufen. Deshalb hat Augustinus seine Retractationes geschrieben,[365] und deshalb bittet auch Luther, man wolle seine ersten Schriften „mit vielem Erbarmen" lesen, weil sie von römischen irrigen Lehren noch nicht ganz frei seien.[366] 3. Jeder, der in einer Lehre das Zeugnis der Schrift beiseitesetzt, stellt tatsächlich, wenn ihm selbst auch nicht klar bewußt, das ganze christliche Erkenntnisprinzip in Frage. Wir dürfen doch nicht vergessen, daß alle Artikel der christlichen Lehre ein gemeinschaftliches und in seiner Autorität unteilbares Erkenntnisprinzip haben, nämlich das Wort der Heiligen Schrift. Wenn wir nun aus Gründen der „Undenkbarkeit", Irrationalität oder aus andern in unserm Ego gelegenen Ursachen die Autorität der Schrift in gewissen Lehren beiseitesetzen, z. B. in den Lehren von der Taufe, vom Abendmahl, von der Bekehrung, von der Gnadenwahl, von der Inspiration der Schrift usw., so setzen wir konsequenterweise auch die Autorität der Schrift beiseite, wenn sie uns von dem Gotteslamm sagt, das der Welt Sünde trägt, und von dem Blut Christi, das uns rein macht von aller Sünde.[367] Darauf sieht Luther, wenn er warnend sagt: „Der Heilige Geist [der in allen Worten der Schrift redet] läßt sich nicht trennen noch teilen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren oder glauben lassen."[368] Freilich setzt Luther auch hier hinzu: „Ohne wo Schwache sind, die bereit sind, sich unterweisen zu lassen und nicht halsstarriglich zu widersprechen." Zu den Schwachen, die bereit sind, sich unterweisen zu lassen, gehören alle, in deren Herzen noch der Glaube an die von

365) Über den Beweggrund spricht sich Augustinus im Prolog zu seinen Rectractationes so aus: De tam multis disputationibus meis sine dubio multa colligi possunt, quae, si non falsa, at certe videantur, sive etiam convincantur non necessaria. Quem vero Christus fidelium suorum non terruit, ubi ait: Omne verbum otiosum quodcunque dixerit homo, reddet pro eo rationem in die iudicii. Dann fährt er fort: Restat igitur, ut me ipsum iudicem sub magistro uno, cuius de offensionibus meis iudicium evadere cupio. Ed. Basil. I, 1.

366) Opp. v. a. I, 15; St. L. XIV, 439; XIX, 293. 296 und oft.

367) Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 7.

368) St. L. XX, 1781.

Christo erworbene Vergebung der Sünden wohnt. Aber die Sachlage ist auch für die Schwachen stets mit Gefahr verbunden, namentlich wenn Kontroversen sich erheben. Luther erinnert mit Recht daran, daß nicht nur die weltlichen, sondern auch die geistlichen Kriege gefährlich sind. Auch in den geistlichen Kriegen geht es nicht ohne Verwundete und Tote ab. Die Klimax der Gefahr tritt dann ein, wenn in Lehrkontroversen das klare Schriftwort auf den Plan gebracht wird und diesem Schriftwort gegenüber, in dem ja der Heilige Geist wirksam ist, der Irrtum festgehalten wird. Dann kann der Fall eintreten, daß das „christliche Irren", das ist, das Irren aus Schwachheit, wobei der Glaube noch besteht, aufhört und das „unchristliche Irren" oder das Irrenwollen einsetzt, das den Glauben unmöglich macht.[369] Dies ist dann der Fall, der Tit. 3, 10. 11 so beschrieben wird: „Einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermal ermahnet ist, und wisse, daß ein solcher verkehrt ist und sündigt, als der sich selbst verurteilt hat", *ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος*.[370] 4. Wir sollten auch nicht vergessen, daß, wie jede Sünde auf dem Gebiet der Moral,[371] so auch jeder Irrtum auf dem Gebiet der Lehre die Tendenz hat, sich durchzusetzen, das ist, andere Lehren in Mitleidenschaft zu ziehen und schließlich die ganze Lehre zu verderben. Das meint der Apostel, wenn er Gal. 5, 9 sagt, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäure.[372] Auf diese Tendenz jedes Irrtums sieht Luther, wenn er die christliche Lehre mit einem Ring vergleicht, der nicht mehr ganz ist, wenn er nur einen Bruch hat, und weiterhin von den Artikeln der christlichen Lehre sagt, „daß ein Artikel alle und alle Artikel einer sind, und daß, wenn man einen verloren hat, allmählich alle verloren werden".[373] Die Kirchengeschichte aller Zeiten liefert hierfür die Belege. An die Stelle

369) Luthers klassisches Diktum in bezug auf den „christlichen Irrtum": „Du kannst nicht sprechen: Ich will christlich irren. Ein christlicher Irrtum geschieht aus Unwissenheit." (St. L. XIX, 1132.)

370) Das *αὐτοκατάκριτος*, das nur hier vorkommt, kann gar nicht mißverstanden werden. Es bezeichnet die innerliche Selbstverurteilung, suopte iudicio condemnatus. Gottes Wort, das ihm vorgehalten wurde, hat ihn verurteilt, und diese Verurteilung hat er selbst in seinem Gewissen empfunden. Luther z. St.: „Er sündigt mit Bewußtsein seiner Schuld und Verurteilung."

371) 1 Kor. 5, 6. Daher 2 Kor. 7, 1 die Mahnung zur Reinigung *ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*.

372) Auch Meyer bezieht, wie Luther und unsere alten Theologen, Gal. 5, 9 auf das Gebiet der Lehre.

373) Zu Gal. 5, 9. St. L. IX, 642 ff.

der „glücklichen Inkonsequenz“ tritt die „unglückliche Konsequenz“. So ist Reformierten die Verwerfung der Taufe und des Abendmahls als Gnadenmittel dahin geraten, daß sie konsequent auch das äußere Wort des Evangeliums als Gnadenmittel verwarfen, sich auf eine eingebildete „unmittelbare innere Erleuchtung“ zurückzogen und dann dem vollendeten Rationalismus anheimfielen. Andere Reformierte hat die Leugnung der Möglichkeit der Mitteilung der Eigenschaften in der Person Christi zur Leugnung der Menschwerdung des Sohnes Gottes, nämlich in den Sozinianismus, geführt.[374] Innerhalb der lutherischen Kirche hat die schwankende Stellung des späteren Melanchthon auch darin ihren Grund, daß Melanchthon meinte zur Rettung der allgemeinen Gnade den Synergismus (das „verschiedene Verhalten“) in die christliche Heilsordnung einfügen zu müssen. Von diesem Irrtum aus wurde ihm der klare Blick für die christliche Wahrheit überhaupt so getrübt, daß er an dem Leipziger Interim mitarbeitete, an einem Schriftstück, das G. Plitt so charakterisiert: „Eine rechte Verhöhnung, ja eine Verleugnung der Reformation und der evangelischen Kirche. Tief verstimmt kehrte Melanchthon nach Wittenberg zurück.“[375]

Nichtfundamentale Lehren.

„Nichtfundamental“ im Unterschied von „fundamental“ werden passend solche Schriftlehren genannt, die zwar in der Schrift stehen, aber für den Glauben nicht Fundament oder Objekt sind, insofern der Glaube Vergebung der Sünden erlangt und zu Kindern Gottes macht. Es sind Lehren, in denen der Glaube derer, die Vergebung der Sünden bereits erlangt haben oder bereits Kinder Gottes geworden sind, in Erkenntnis sich betätigt und nach Gottes Willen auch betätigen soll. Solche Lehren sind z. B. die Lehren vom Antichrist und von den Engeln. Daß die Lehre vom Antichrist nicht zum Fundament der fides salvifica gehöre, wurde bereits dargelegt. Dasselbe ist in bezug auf die Lehre von den Engeln zu sagen. Der Glaube, welcher die Vergebung der Sünden ergreift, ist nicht Glaube an die Engel, sondern lediglich Glaube an Christum. Dem Glauben an Christum kommt die rechte Erkenntnis auch dieser nichtfundamentalen Lehren insofern zugute, als sie die Gläubigen vor Gefahren warnen, wie die Lehre vom

---

374) Vgl. die weitere Darlegung II, 302 f., und das Beispiel Adam Neusers.
375) RE.2 VI, 777.

Antichrist, oder die Güte Gottes noch mehr ins Licht stellen, wie die Lehre von den Engeln. Welche Güte und Gnade Gottes leuchtet daraus hervor, wenn es Hebr. 1, 14 von den Engeln heißt: „Sind sie nicht allzumal dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit?“! So gilt auch in bezug auf die articuli non-fundamentales 2 Tim. 3, 16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος.* Aber auch bei der Leugnung von nichtfundamentalen Lehren liegt die Gefahr vor, daß die göttliche Autorität der Schrift geleugnet wird. Wer nicht glauben will, daß es Engel gibt, wiewohl ihm bekannt ist, daß die Schrift die Existenz und die Tätigkeit der Engel lehrt, der leugnet die göttliche Autorität der Schrift und gibt damit das Erkenntnisprinzip der ganzen christlichen Religion preis. Baier sagt deshalb sehr richtig: Interim etiam in his cavendum est, ne errorem amplectendo aut profitendo in revelationem divinam Deumque ipsum temere peccetur.[376] Dies gilt natürlich auch in bezug auf die historischen, geographischen, archäologischen usw. Angaben der Schrift. Diese sind freilich nicht Objekt des Glaubens, insofern der Glaube der Vergebung der Sünden teilhaftig macht. Es ist ein schwerer Irrtum Bellarmins, wenn er sagt: Catholici tam late patere volunt obiectum fidei *iustificantis,* quam late patet Verbum Dei.[377] Dadurch wird aus dem Glauben ein Werk gemacht. Es ist durchaus festzuhalten, daß Objekt der fides iustificans nur die evangelische Verheißung ist, die Vergebung der Sünden um Christi willen darbietet.[378] Aber wer der Schrift in den kleinen Dingen der historischen, geographischen usw. Angaben nicht glaubt, wie wird er unter den terrores conscientiae der Schrift in den großen Dingen glauben, die von des Sohnes Gottes Inkarnation und satisfactio vicaria handeln und gegen die alle religiösen Begriffe sprechen, die der Mensch von Natur bei sich beherbergt?[379] Deshalb hat Philippi sich gedrungen gefühlt, in der dritten Auflage seiner Dogmatik die Zweifel zurückzunehmen, die er früher in bezug auf die Zuverlässigkeit der historischen usw. Angaben der Schrift geäußert hatte.[380]

---

376) Compendium I, 65.

377) Lib. 1 De Iustif., c. 4; bei Quenstedt II, 1362.

378) Dies ist ausführlich dargelegt II, 505 unter dem Abschnitt „Der seligmachende Glaube hat nur das Evangelium zum Objekt“.

379) 1 Kor. 1, 23; 2, 14.

380) Vgl. Zusatz zur 3. Aufl. der Glaubenslehre I, 279. Vgl. Bericht d. Synodalkonf. 1886, S. 35.

3. Offene Fragen und theologische Probleme.

Offene Fragen sind nicht solche, über die Menschen sich nicht einigen können, auch nicht solche, über die noch keine symbolische Entscheidung vorliegt, sondern nur solche Fragen, die die Heilige Schrift selbst nicht beantwortet und eo ipso offen läßt.

Es liegt auf der Hand, daß die Heilige Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre abgesetzt wird, wenn nur das als allgemein verbindliche christliche Lehre gelten soll, worüber Menschen sich einigen können. Dadurch wird Christi Wort: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe!“ umgesetzt in die Weisung: Lehret sie halten, wofür ihr die menschliche Zustimmung erlangen könnt! Dieser schriftwidrige Gedanke liegt den vielfachen Versuchen zugrunde, kirchliche Vereinigungen ohne Einigkeit in der christlichen Lehre zustande zu bringen. Beispiele hierfür haben wir in der „Evangelischen Allianz“ (seit 1846), in der reformierten Kirche, die (Zwingli und Calvin eingeschlossen) immer Neigung gezeigt hat, sich ohne Beseitigung der Lehrdifferenzen mit der lutherischen Kirche zu vereinigen. Das neueste Beispiel eines kirchlichen Zusammenschlusses ohne tatsächliche Übereinstimmung in der Lehre liegt hierzulande vor in der United Lutheran Church (“Merger-Synoden”).[381] Dieselbe Beiseitesetzung des Schriftprinzips tritt uns entgegen, wenn neuere Lutheraner die sonderbare Ansicht aussprechen, daß nur solche Lehren als in der lutherischen Kirche verbindlich anzusehen und zu behandeln seien, über die eine Entscheidung in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche vorliege. Dies ist der Sache nach der römische Irrtum, den Luther mit den bekannten Worten zurückweist: „Die christliche Kirche hat keine Macht [also auch nicht die lutherische], einigen Artikel des Glaubens zu setzen, hat's noch nie getan, wird's auch nimmermehr tun.“ [382] Hierauf kommt das Dorpater Gutachten vom Jahre 1866 hinaus.[383]

Hingegen ist festzuhalten, daß alle solche Fragen als offene anzuerkennen sind, die sich wohl bei dem Nachdenken über die in der Schrift vorliegenden Lehren aufdrängen, aber in der Schrift entweder gar nicht oder doch nicht klar beantwortet werden. Daß offene

381) Vgl. F. Bente, *American Lutheranism*, II, S. 9. Derselbe Unionismus und Indifferentismus fand sich in der früheren Generalsynode, S. 19. 48. 170, dem General Council, S. 195. 224, und der United Synod in the South, S. 232 ff.

382) Erl. 31, 122. Opp. v. a. IV, 373; St. L. XIX, 958.

383) Weiteres hierüber bei der Lehre von der Heiligen Schrift unter dem Abschnitt „Schrift und Symbole“.

Fragen in diesem Sinne anzuerkennen sind, geht aus allen Schriftaussagen hervor, in denen das Hinzutun zu Gottes Wort verboten ist.[384] Jeder wahre Theologe muß nicht nur das Reden, sondern auch das Schweigen lernen. Er soll reden, wo und soweit Gottes Wort redet, aber auch schweigen, wo Gottes Wort schweigt, das ist, keinen Aufschluß gibt. Lernt er nicht diese Kunst des Schweigens, sondern erlaubt er sich zu reden, wo Gottes Wort schweigt, so gilt ihm das Wort: „So spricht der HErr Zebaoth: Gehorchet nicht den Worten der Propheten, so euch weissagen! Sie betrügen euch, denn sie predigen ihres Herzens Gesicht und nicht aus des HErrn Munde."[385] Offene Fragen in diesem Sinne werden auch „theologische Probleme" genannt, nämlich Probleme in dem Sinne, daß sie in der Kirche hier auf Erden nicht gelöst werden können, weil hier die göttliche Lösung durch die Heilige Schrift fehlt. Das ist der Sinn des alten Diktums, daß ein Theologe auf viele Fragen mit gutem Gewissen antworten könne: „Ich weiß nicht", nescio.

Zu den theologischen Problemen in diesem Sinne gehört z. B. die Frage, wie die Sünde entstehen konnte, da doch alle Kreaturen, also auch alle Engel, ursprünglich gut geschaffen waren.[386] Hierher kann auch die Frage gerechnet werden, ob die Seele des Kindes jedesmal unmittelbar von Gott geschaffen (Kreatianismus) oder von den Eltern auf das Kind übergeleitet, also mittelbar von Gott erschaffen werde (Traduzianismus).[387] Zu den in diesem Leben unlös-

384) 5 Mos. 4, 2; 12, 32; 1 Petr. 4, 11.

385) Jer. 23, 16; auch 1 Tim. 6, 3 ff.

386) Der Versuch, dieses Problem zu lösen, hat zum Dualismus in seinen verschiedenen Gestalten, auch zur Leugnung der Sünde geführt. Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik 3, S. 438. Weiteres hierüber bei der Lehre von Gott.

387) Ausführliche dogmengeschichtliche Behandlung dieser Frage, die namentlich in den pelagianischen Streitigkeiten und dann auch später viel behandelt worden ist, bei Chemnitz, Loci, l. De Peccato Originis, ed. 1599, I, 567 sqq. Über Luthers Stellung zu dieser Frage sagt Chemnitz: Lutherus in disputationibus conclusit, se publice nihil velle affirmare de ista quaestione, sed privatim apud se tenere sententiam de traduce. Merito autem reprehendendos esse Pontificios, qui in re obscura, sine manifestis Scripturae testimoniis, temeraria auctoritate condiderunt articulum fidei ad eversionem purioris doctrinae de peccato originis. Seine eigene Meinung spricht Chemnitz in den folgenden Worten aus: Haec de quaestione illa volui annotare, quia usitata est et iudico sobriam eius explicationem aliquid conferre ad intelligendam causam efficientem [nämlich der Erbsünde]. Et discamus ex hoc exemplo pie et firmiter fundata simplicitate praecidere tales quaestiones, quae non sine periculo fidei subtilius disputantur. Satis ergo sit de causa efficiente

baren Problemen gehört auch die sogenannte crux theologorum, nämlich die Frage, die sich, wie die Konkordienformel erinnert, angesichts der Tatsache erhebt: „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld (in eadem culpa), wird wiederum bekehret.“ 388) Die Konkordienformel warnt davor, diese Frage in diesem Leben beantworten zu wollen. Sie verweist die Beantwortung in das ewige Leben.389) Das rechte Urteil wird also dahin lauten: Alle Theologen, die wirklich offene Fragen in der Theologie schließen oder wirklich theologische Probleme lösen wollen, handeln a. schriftwidrig, weil sie nicht bei 1 Petr. 4, 11 bleiben: *Εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ*; b. unwissenschaftlich, weil sie ein Wissen vorgeben, das sie nicht besitzen. Nach Joh. 8, 31. 32 vermittelt sich alle christliche Wahrheitserkenntnis durch das Bleiben an Christi Wort. Was ohne das Bleiben an den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi für Wahrheitserkenntnis ausgegeben wird, gehört nach 1 Tim. 6, 3 in das Gebiet der Einbildung oder des Nichtwissens (*τετύφωται, μὴ ἐπιστάμενος*).

---

scire, primos parentes lapsu suo meritos esse, ut quales ipsi erant post lapsum et corpore et anima, tales procrearentur omnes posteri. Quomodo autem malum illud contrahat anima, salva fide potest ignorari, quia Spiritus Sanctus non voluit hoc certis et perspicuis Scripturae testimoniis patefacere. Vgl. auch Baiers kurze dogmengeschichtliche Bemerkungen I, 67, nota c; ferner Luthardt, Dogmatik 11, S. 168 f.

388) M. 716, 57.

389) Der Versuch, diese Frage zu beantworten, hat einerseits zum Calvinismus (Leugnung der *universalis* gratia), andererseits zum Semipelagianismus und Synergismus (Leugnung der *sola* gratia) geführt. Selbstverständlich ist, daß nicht die Frage an sich, die in mehrfacher Form (cur alii, alii non; cur non omnes; cur alii prae aliis) und so ziemlich zu allen Zeiten (auch von Luther und den alten lutherischen Theologen) gestellt worden ist, eine Sünde und einen Irrtum involviere. Gesündigt und Irrtum gelehrt haben die, welche mit Melanchthon, dem Vater des Synergismus innerhalb der lutherischen Kirche, die Frage vermittelst des „verschiedenen Verhaltens“ beantwortet haben. Auch die Konkordienformel reiht ihre Aussage: „Einer wird verstockt usw., ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehrt“ unter die Fragen ein, wenn sie sagt: „In diesen und dergleichen Fragen“ usw. Sie warnt aber vor der Beantwortung der Frage, wenn sie hinzusetzt: „In diesen und dergleichen Fragen setzt uns Paulus ein gewisses Ziel (certas metas), wie fern wir gehen sollen, nämlich nur so weit, daß wir bei dem einen Teil erkennen sollen Gottes Gericht, ... was wir alle wohl verdient hätten“, und daß wir, der andere Teil, „Gottes Güte ohne und wider unser Verdienst ... erkennen und preisen“, weil Gott uns, die wir doch in gleicher Schuld sind, „nicht verstockt und verwirft“. Vgl. die ausführliche Darlegung bei der Lehre von der Bekehrung (II, 285 ff.) und bei der Lehre von der Gnadenwahl (III, 566 ff.).

Halten wir so den schriftgemäßen Begriff von offenen Fragen und theologischen Problemen fest, so liegt auf der Hand, daß es töricht wäre, auf ihre Behandlung viel Zeit und Kraft zu verwenden. Nachdem Reusch die theologischen Probleme als Dinge beschrieben hat, denen das Schriftzeugnis fehlt, fügt er hinzu: Inutilis est eorum cognitio, et vanae sunt de eisdem disputationes.[390] Dannhauer erinnert daran, daß von den Scholastikern viele Fragen behandelt werden, die in der Schrift entweder gar nicht oder doch nicht klar beantwortet sind; aber in bezug auf das Resultat und den praktischen Nutzen fügt er hinzu: „Einer melkt den Bock, der andere hält das Sieb unter.“[391] Wir haben wahrlich genug zu tun, wenn wir das lernen und lehren und dabei bleiben, was in der Schrift geoffenbart vorliegt. Luther rechnet das Behandeln unnützer Fragen, die uns nicht geboten sind, zu den „Hindernissen des Evangeliums“, weil dadurch die gebotenen großen Hauptsachen in den Hintergrund gedrängt werden und erfahrungsmäßig die große Menge nur zu leicht für Menschengedanken zu haben ist, die die Neugierde befriedigen. So ist's, sagt Luther, den Juden mit der Erforschung ihrer Geschlechtsregister ergangen, und so hat man auch im Papsttum um unnütze Fabeln und Geschwätze gezankt, weil jeder recht haben wollte.[392] Luthers warnende Worte lauten so: „Das sind zwei Hindernisse des Evangelii: eines, so man anders lehrt, also daß man das Gesetz und Werke hinein auf die Gewissen treibt; das andere, so der Teufel, wo er sieht, daß er den Glauben nicht stracks umstoßen kann, mit List fährt und von hinten hereinschleicht und unnütze Fragen aufwirft, damit man sich bekümmere und dieweil das Hauptstück dahintenbleibe, als da sind von toten Heiligen und abgeschiedenen Seelen, wo sie bleiben, ob sie schlafen, und dergleichen.[393] Da geht immer eine Frage nach der andern auf, daß ihrer kein Ende ist. Da bekümmert sich der leidige Vorwitz um unnötige und unnütze Dinge, das weder geboten ist noch zur Sache dient. So kommt der Teufel hinter die Leute, sperrt ihnen das Maul auf, daß sie danach gaffen und jenes verlieren. Und tritt denn ein Narr auf, der auch gesehen will sein, wirft etwas Neues und Seltsames auf,

---

390) Annotationes in Baieri Comp. 1757, p. 52.

391) Hodosophia, Phaen. XI, p. 667, ed. 1713: Unus hircum mulget, alter supponit cribrum.

392) Zu 1 Tim. 1, 3. 4. St. L. IX, 863 f.

393) Wieviel wir über den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung aus der Schrift gewiß wissen, ist III, 574 ff. dargelegt.

daß man sagen solle, er sei gelehrter denn andere: da platzt denn der Pöbel mit Haufen zu, sperrt Augen, Ohren und Maul auf. So wird des Glaubens und der Liebe geschwiegen; denn sie meinen, es sei täglich Brot, das sie alle genug gehört haben und wissen; [es] sei verdrießlich, immerdar ein Ding zu hören."

In welchem besonderen Sinne neuere Theologen, weil sie die Inspiration der Schrift leugnen und die christliche Lehre aus dem eigenen Innern beziehen wollen, von „Problemen" reden, wird unter dem Abschnitt „Theologie und Gewißheit" behandelt werden.

12. Die Kirche und die kirchlichen Dogmen.

Ist nur die in der Heiligen Schrift vorliegende doctrina *divina* in der christlichen Kirche berechtigt, wie im vorhergehenden Abschnitt dargelegt wurde, so ist damit bereits der Sache nach die Frage, was kirchliche Dogmen seien und welcher Wert ihnen zukomme, beantwortet. Wir fügen hierüber noch einen besonderen Abschnitt bei, weil die Dogmenfrage ein in der Kirche der Gegenwart viel behandeltes Thema ist. Die einen treten sehr entschieden für ein „undogmatisches" (creedless) Christentum ein. Sie reduzieren das Christentum und die „eigentliche" Aufgabe der christlichen Kirche auf das „soziale Evangelium" (the social gospel). Das „soziale Evangelium" ist so gemeint, daß die Kirche das „Jenseits", inklusive Himmel und Hölle, vergesse oder doch in den Hintergrund treten lasse und statt dessen auf das „Diesseits", die Beglückung der Menschheit in dieser Welt, sich einstelle. Das „soziale Evangelium" betrachtet "Boston as of equal importance with the New Jerusalem, because it takes, almost literally, the vision of St. John, who saw the 'New Jerusalem coming down out of heaven' to occupy this earth".[394]) Andere halten dafür, daß die Kirche ohne Dogma nicht wohl auskommen könne. Aber an die Stelle der alten Dogmen, die sich überlebt hätten, müsse ein neues, der Gegenwart angepaßtes Dogma treten, über das die Verhandlungen freilich noch nicht abgeschlossen seien. Manche haben sich auch dahin ausgesprochen, daß

394) Winchester Donald, *The Expansion of Religion*, 1896, S. 125. Die ausführliche Darlegung L. u. W. 1920, S. 270 ff.: „Die moderne Diesseitigkeitstheologie." Auch L. u. W. 1921, S. 2 ff.: „Das Christentum als Jenseitsreligion." Hier finden sich auch die Literaturangaben. Auf denselben Gegenstand gehen ein die Lehrverhandlungen des Michigan-Distrikts, Bericht 1919, S. 44 ff.

die alten Dogmen sehr wohl beibehalten werden könnten, nur müßten sie „fortgebildet" oder „liberalisiert" werden.[395]

Auf das „undogmatische" Christentum gehen wir hier nicht weiter ein. Es verzichtet ja von vorneherein auf alle kirchlichen Dogmen. Wenden wir uns dem andern Teil zu, der Dogmen für notwendig hält, so stehen wir vor der Tatsache, daß uns verschiedene Definitionen vom kirchlichen Dogma dargeboten werden.[396] Um herauszustellen, welche Dogmen mit Recht das Prädikat „kirchlich" verdienen, gehen wir von einer ungenügenden Definition aus. Es ist der Vorschlag gemacht worden, solche Lehren kirchliche Dogmen zu nennen, die „kirchliche Anerkennung suchen oder beanspruchen". Diese Definition wird viel gebraucht, ist aber ungenügend, weil die Erfahrung lehrt, daß gerade unkirchliche Lehren mit größter Entschiedenheit Anerkennung beanspruchen. Einige Beispiele beweisen dies. Ein Dogma Roms lautet dahin, daß die Rechtfertigung vor Gott nicht nur durch den Glauben an das Evangelium sich vollziehe, sondern auch durch das Halten der Gebote Gottes und der Kirche bedingt sei.[397] Rom dringt auch so energisch auf Anerkennung dieses Dogmas, daß es über alle, die zur Erlangung der Rechtfertigung vor Gott allein auf Gottes Barmherzigkeit in Christo ohne des Gesetzes Werke vertrauen, das Anathema ausspricht.[398] Dennoch ist dies römische Dogma nicht kirchlich, sondern so unkirchlich, daß es alle, die es glauben, von der Kirche ausschließt. „Ihr habt Christum verloren (*κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ*), die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen." „Die mit des Gesetzes Werken umgehen (*ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν*), die sind unter dem Fluch."[399] Rom hat auch das Dogma von der Oberherrschaft und Infallibilität des Papstes.[400] Auch für dieses Dogma beansprucht Rom Anerkennung in dem Maße, daß es alle, die es ab-

---

395) Zur Literatur über diesen Punkt vgl. R. Seeberg, „Brauchen wir ein neues Dogma?" 1892; derselbe, „Grundwahrheiten der christlichen Religion"5, 1910, S. 61 ff.; Theodor Kaftan, „Moderne Theologie des alten Glaubens"2, 1906; Loofs unter „Dogmengeschichte" RE.3 IV, 753 ff.; Nitzsch-Stephan, „Dogmatik"3, S. 2 ff. 47 ff.; Horst Stephan, „Glaubenslehre", 1921, S. 19 ff.

396) In der Schrift kommt das Wort sowohl von staatlichen als kirchlichen Verordnungen vor, wie aus Luk. 2, 1 und Apost. 16, 4 hervorgeht.

397) Trid. Sess. VI, can. 10. 11. 12. 20. 398) A. a. O.

399) Gal. 5, 4; 3, 10; 4, 21—31.

400) Vgl. die Belege III, Note 1639. Ganz ausführlich bei Günther, Symb.3, S. 378 f.

lehnen, verflucht.[401] Dennoch ist es kein kirchliches Dogma, sondern in der christlichen Kirche ausdrücklich verboten, weil Christus der Alleinherrscher und die einzige Lehrautorität in seiner Kirche ist.[402] Auf reformiertem Kirchengebiet begegnen wir dem Dogma von der unmittelbaren göttlichen Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung. Dux vel vehiculum Spiritui non est necessarium. "Efficacious grace acts immediately."[403] Auch dies Dogma strebte und strebt so energisch nach Anerkennung, daß die gegenteilige lutherische Lehre als die Majestät Gottes schädigend und ein bloßes Verstandeschristentum (Intellektualismus) fördernd verworfen wird.[404] Dennoch haben wir es an diesem Punkte nicht mit einem kirchlichen Dogma, sondern mit einer menschlichen Einbildung zu tun, für die es auch nicht einen Schein des Schriftbeweises gibt,[405] die vielmehr direkt dem *διὰ λόγου, διὰ τοῦ εὐαγγελίου, ἐξ ἀκοῆς, διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος* widerspricht.[406] Bei den arminianischen Reformierten und den synergistischen Lutheranern treffen wir auf das Dogma von der menschlichen Mitwirkung zur Bekehrung und Seligkeit. Auch dieses Dogma dringt mit nicht geringer Energie auf Anerkennung. Seine Protektoren behaupten, daß ohne „Einschränkung" der *sola* gratia eine Zwangsbekehrung, eine gratia particularis und anderes Unglück die notwendige Folge sei.[407] Dennoch ist der Synergismus nicht ein kirchliches Dogma, weil die Schrift durchweg die *sola* gratia lehrt.[408] Die neueren Theologen, und zwar auch solche, die den Dogmen abhold sind, treten bei großer Nichtübereinstimmung in der Lehre mit großer Übereinstimmung für die These ein, daß die christliche Lehre nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus dem Inwendigen, dem „Erlebnis" usw. des theologisierenden Subjekts zu schöpfen und zu normieren sei. Auch dies sonderbare Dogma tritt keineswegs bescheiden, sondern mit der Behauptung auf, daß Intel-

401) Das Dekret des Vatikanischen Konzils, abgedruckt bei Günther, a. a. O., S. 379.

402) Luk. 22, 25; Matth. 23, 8. 10.

403) Vgl. den Abschnitt „Die Gnadenmittel und die Enthusiasten", III, 150 ff.; ferner den Abschnitt „Zusammenfassende Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre", III, 168 ff.

404) Die Vertreter der reformierten Gnadenmittellehre auf dem Kriegspfad, III, 192 ff. 150 ff.

405) Die Prüfung des reformierten Schriftbeweises III, 175 ff.

406) Joh. 17, 20; 1 Kor. 4, 15; Röm. 10, 17; Tit. 3, 5; Eph. 5, 26.

407) Die ausführliche Darlegung II, 564—598.

408) Vgl. den Abschnitt „Die bewirkende Ursache der Bekehrung" II, S. 546 ff.

lektualismus, Biblizismus, tote Orthodoxie usw. resultiere, falls die Schrift als unfehlbares Werk anerkannt und als einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre verwendet werde. Daß dies kein kirchliches, sondern ein den Grund der Kirche umstoßendes Dogma sei, wurde in dem vorhergehenden Abschnitt ausführlich nachgewiesen. Wir haben es also mit einer ungenügenden Definition von „Dogma" zu tun, wenn eine Lehre, „die kirchliche Anerkennung beansprucht", unter die „kirchlichen Dogmen" eingereiht wird.

In positiver Darlegung ist zu sagen: Jedes Dogma ist kirchlich, das aus dem „Lehrbuch" der christlichen Kirche, der Heiligen Schrift, geschöpft ist; und jedes Dogma ist unkirchlich, das seine „Ankunft" (Luthers Ausdruck) nicht aus der Schrift hat. Die Sachlage ist ja die, wie ebenfalls in dem vorhergehenden Abschnitt ausführlich dargelegt wurde, daß die christliche Kirche gar keine eigene, sondern nur Christi Lehre hat, lehrt und bekennt. Luther: Ecclesia Dei non habet potestatem condendi ullum articulum fidei, sicut nec ullum unquam condidit, nec condet in perpetuum. Freilich lehrt, bekennt und billigt (approbat) die christliche Kirche articulos fidei seu Scripturas, aber nicht als Oberherr (more maioris sive auctoritate iudiciali), sondern als Untertan (more minoris), wie ein Knecht (servus) das Siegel seines Herrn.[409]) Und das gilt nicht nur von Lokalgemeinden, sondern auch von allen größeren kirchlichen Versammlungen, von Synoden, Konzilien usw.[410]) Es ist auch die Frage behandelt worden, ob Lehrbestimmungen, die nur dem Sinne nach, aber nicht dem Ausdruck nach in der Schrift gegeben sind, mit Recht kirchliche Dogmen genannt werden. In concreto handelt es sich um die Frage, ob wir z. B. von einem Dogma der „Trinität", der „Homousie" usw. reden könnten. Wir werden Luther recht geben, wenn er in bezug auf das *ὁμοούσιος* sagt: „Es ist ja wahr, man soll außer der Schrift nichts lehren in göttlichen Sachen, wie St. Hilarius schreibt, 1. De Trin. Das meinet sich nicht anders denn, man soll nichts anderes [als die Schrift] lehren. Aber daß man nicht sollte brauchen mehr und andere Worte, das kann man nicht halten, sonderlich im Zank, und wenn die Ketzer die Sachen mit blinden Griffen wollen falsch machen und der Schrift Worte verkehren; da war vonnöten, daß man die Meinung der Schrift, mit so vielen Sprüchen gesetzt, in ein kurz und Summarienwort fassete und

---

409) Opp. v. a. IV, 373. St. L. XIX, 958.

410) Vgl. die weitere Darlegung unter dem Abschnitt Ecclesia Repraesentativa III, 496 ff.

fragte, ob sie Christum homousion hielten, wie der Schrift Meinung in allen Worten ist."[411]

Was von Synoden und Konzilien und von allen großen und kleinen kirchlichen Versammlungen gilt, gilt natürlich auch von dem einzelnen Theologen und seiner Theologie und speziell von dem „Dogmatiker" und seiner „Dogmatik". Die Theologen und speziell auch die Dogmatiker sind nur insofern kirchlich, als sie prinzipiell nur die Schrift als Quelle und Norm der Theologie anerkennen und das praktische Resultat, die Lehre, nicht ein mixtum compositum von Schriftlehre und Menschengedanken, sondern theologia *ἔκτυπος*, nur Wiedergabe der in der Schrift geoffenbart vorliegenden Lehre, ist. Alle bloß menschlichen Lehrer, auch wenn sie die schriftgemäße Lehre darbieten, gebraucht der Theologe und speziell auch der Dogmatiker nicht als Quelle und Norm der Lehre, sondern nur als *testes* veritatis, „als Zeugen, welcher Gestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden ist".[412] Die wirklich lutherischen Dogmatiker beziehen dies auch auf die Symbole der lutherischen Kirche; denn sie bekennen sich „erstlich zu den prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments als zu dem reinen, lautern Brunnen Israelis, welche allein die einige, wahrhaftige Richtschnur ist, nach der alle Lehrer und Lehre zu richten und zu urteilen sind".[413] Nebenbei ist hier für die „alte Dogmatik" ein gutes Wort einzulegen. Ziemlich allgemein wird behauptet, daß die alten lutherischen Dogmatiker ihre Lehre nicht aus der Schrift dargelegt, sondern die Schrift nur als „eine Sammlung von Beweisstellen" für die fertig herübergenommene Kirchenlehre benutzt hätten. Diese Behauptung ist geschichtlich unrichtig und beruht, wo sie bona fide auftritt, auf Unkenntnis der Sachlage. In der alten Dogmatik, wie sie z. B. durch Quenstedt repräsentiert wird, ist die christliche Lehre nicht bloß durch die Schrift bewiesen, sondern auch aus der Schrift dargestellt. Davon kann sich jeder überzeugen, der sich die Mühe gibt, in Quenstedts Systema Theologicum bei den einzelnen Lehren die *ἔκθεσις* und *θέσεως βεβαίωσις* nachzulesen. Was für ein unvollziehbarer Gedanke uns in „dem Ganzen der Schrift" zugemutet wird, womit die moderne Theologie pro domo kämpft und die Schrift als Quelle und Norm der Theologie beseitigt, ist später noch darzulegen.

---

411) St. L. XVI, 2212. Erl.[1] 25, 292.
412) Konkordienformel. M. 568, 1.
413) Konkordienformel. M. 568, 3.

Das „kirchliche Dogma", das ist, die aus der Heiligen Schrift geschöpfte Lehre, ist auch der Faktor, der den *inneren Zusammenhang* zwischen den theologischen Disziplinen wahrt und ihnen den theologischen Charakter sichert, wenn wir die Theologie z. B. in dogmatische, historische, exegetische und praktische Theologie einteilen. Die *historische Theologie* ist die vom Heiligen Geist gewirkte Tüchtigkeit, nicht nur die Ereignisse historisch genau darzustellen, sondern auch die dokumentarisch festgestellten Ereignisse und Zustände nach der Heiligen Schrift zu beurteilen, das heißt, unter *Gottes* eigenes Urteil zu stellen, das wir in der Heiligen Schrift besitzen. Diese Beurteilung nach der Schrift macht die Kirchengeschichte zu einer *theologischen* Disziplin. Die Beurteilung der Ereignisse nach der *subjektiven* Anschauung der mit Kirchengeschichte beschäftigten Persönlichkeit oder nach einer andern *außerbiblischen* Norm zerstört den theologischen Charakter der Kirchengeschichte. Eine christliche Kirchengeschichte berichtet uns, „wie es dem lieben Evangelium in der Welt ergangen ist", wie es Luther gelegentlich ausdrückt. Wo es daher in der Kirche recht zugeht, da wird bei der Wahl eines Professors der Kirchengeschichte darauf gesehen, daß der zu Erwählende die schriftgemäße *Lehre* in allen ihren Teilen wohl innehabe, damit der kirchengeschichtliche Unterricht nicht verwirrend, sondern christlich belehrend wirke. Der Lehrer der Kirchengeschichte soll nicht „Ehrfurcht vor der *Geschichte*" bezwecken, wie wir kürzlich lasen, sondern wie jede Fachtheologie die Ehrfurcht vor *Gottes Wort* vermitteln und stärken. — Die *exegetische Theologie* ist die vom Heiligen Geist verliehene Tüchtigkeit, die Studierenden bei dem in den *Worten* der Schrift ausgedrückten Sinn festzuhalten und falsche Auslegungen als Text und Kontext widersprechend aufzuzeigen. Damit die Exegese nicht ihren theologischen Charakter gefährde, hat der Exeget das Scriptura Scripturam interpretatur und Scriptura *sua* luce radiat durchweg festzuhalten. Alles außerbiblische Material, mag es die Sprache oder die historischen Umstände betreffen, darf in der Exegese nicht *entscheidend* sein. Dies gilt namentlich auch in bezug auf die historischen Umstände. Jede Auslegung ist abzuweisen, die die Worte der Schrift nach einem „historischen Hintergrund" deutet, der nicht in der Schrift selbst gegeben, sondern ganz oder teilweise zeitgenössischen Profanskribenten entnommen ist. Aller historische Hintergrund, der zum Verständnis der Schrift nötig ist, ist in der Schrift selbst gegeben. Dieser Gegenstand ist bei der Lehre von der Heiligen Schrift unter dem Abschnitt „Schrift und Exegese"

wieder aufzunehmen. — Die praktische Theologie ist die vom Heiligen Geist gewirkte Tüchtigkeit, die aus der Heiligen Schrift erkannte reine christliche Lehre in allen Funktionen des öffentlichen Predigtamts praktisch anzuwenden, also in der öffentlichen Predigt und in der Privatseelsorge, in der katechetischen Unterweisung von jung und alt, in der Regierung der Gemeinde usw. Es liegt auf der Hand, wie der theologische Charakter auf dem praktischen Gebiet ganz direkt gefährdet wird, sobald hier Außerbiblisches Raum gewinnt.

Hieraus ergibt sich, daß die theologischen Disziplinen sich nicht voneinander trennen lassen. Wie der Dogmatiker zugleich Exeget, Historiker und praktischer Theologe sein muß, so müssen auch der Exeget, Historiker und der praktische Theologe zugleich gute Dogmatiker in dem Sinne sein, daß sie die Schriftlehre in allen ihren Teilen genau kennen. Dem Verlangen nach einem „undogmatischen" Christentum ist das Diktum entgegengestellt worden: „Nur die Dogmatik ist erbaulich." Das ist ganz richtig, wenn unter Dogmatik die doctrina divina verstanden wird, die in der Schrift geoffenbart vorliegt und die allein in der Kirche Christi gelehrt werden soll. In der christlichen Kirche kommt alles auf die Lehre an, wie aus Christi Generalinstruktion Matth. 28 hervorgeht: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe!" Das sollen sowohl die theologischen Lehrer als auch die praktischen Prediger nie vergessen. Alle Theologen, welche die direkte Mitteilung „übernatürlicher Wahrheiten" aus der Schrift, also der Lehre der Schrift, als „Intellektualismus" fördernd abweisen, offenbaren damit, daß sie vergessen haben, was ihres Amtes ist. Und was die praktischen Prediger betrifft, so sollten auch sie insonderheit nicht vergessen, daß sie vor allen Dingen Lehre, die in der Heiligen Schrift vorliegende göttliche Lehre, zu predigen haben. Ihre Predigten müssen, wie wir es gewöhnlich ausdrücken, „Lehrpredigten" sein. Über Lehrpredigten, was sie seien, wie sie wirken und warum sie vielfach unterlassen werden, möchten wir Walther zu Worte kommen lassen. Er schreibt:[414] „Mag eine Predigt noch so reich an Ermahnungen, Bestrafungen und Tröstungen sein, ist sie dabei ohne Lehre, so ist sie doch eine leere, magere Predigt, deren Ermahnungen, Bestrafungen und Tröstungen wie in der Luft schweben. Es ist nicht auszusagen, von wie vielen Predigern und wieviel in dieser Beziehung gesündigt wird. Kaum hat der Prediger seinen Text und Lehrgegenstand berührt, so fängt er auch schon an zu ermahnen oder zu strafen oder zu trösten. Seine

414) Pastorale, S. 81 f.

Predigt besteht fast aus nichts als Fragen und Exklamationen, Seligpreisungen und Weherufen, Aufforderungen zur Prüfung und Bearbeitungen des Gemüts und Gewissens, so daß der Zuhörer, immer im Gemüt und Gewissen angefaßt, zu gar keiner ruhigen Überlegung kommen kann. Weit entfernt aber, daß solches Predigen besonders zu Herzen gehen und wahres Leben wirken sollte, so ist es vielmehr dazu angetan, die Leute tot zu predigen, den etwa vorhandenen Hunger nach dem Brot des Lebens zu ertöten und methodisch Überdruß und Ekel an Gottes Wort zu wirken. Es muß notwendig jedem Zuhörer widerlich werden, wenn er immer und immer, ohne daß zuvor der Grund durch Lehre gelegt ist, sich ermahnt oder gestraft oder auch salzlos getröstet sieht. Es ist freilich leichter, dies aus dem Stegreif so zu tun, daß die Predigt doch den Anschein hat, lebendig und kräftig zu sein, als eine Lehre deutlich und gründlich darzulegen. Und daß jenes *leichter* ist, mag wohl bei manchen die Hauptursache sein, daß sie so wenig Lehre predigen, daß sie meist selbst schon solche Themata wählen, die die Kenntnis der Sache bei den Zuhörern schon voraussetzen und daher schon nur praktische Anwendung des Gegenstandes versprechen. Bei vielen liegt aber der Grund hiervon ohne Zweifel auch darin, daß sie, weil sie selbst *keine gründliche Kenntnis* der geoffenbarten Lehren haben, dieselben natürlich auch andern nicht gründlich darlegen können. Noch andere aber mögen endlich wohl auch darum so wenig Lehre in ihren Predigten treiben, weil sie in dem Wahne stehen, ausführliche Lehrdarstellungen seien zu *trocken*, ließen die Zuhörer kalt, dienten nicht zur Erweckung, Bekehrung und einem wahren lebendigen und tätigen Herzenschristentum. Es ist dies aber ein großer Irrtum. Gerade die in der Schrift uns Menschen zur Seligkeit geoffenbarten ewigen Gedanken des Herzens *Gottes*, gerade diese von der Welt her verschwiegen gewesenen, aber durch der Propheten und Apostel Schriften uns kundgemachten Wahrheiten, Ratschlüsse und Glaubensgeheimnisse sind der *himmlische Same*, der in die Herzen der Zuhörer gesenkt werden muß, soll in denselben die Frucht einer wahren Buße, eines ungefärbten Glaubens und einer aufrichtigen, tätigen Liebe hervorwachsen. Wahres Wachstum einer Gemeinde in christlichem Wesen ist ohne an gründlicher Lehre reiche Predigten nicht möglich. Wer es daran fehlen läßt, ist in seinem Amte nicht treu, mag er immerhin durch sein stetes eifriges Ermahnen, ernstes Strafen oder sonderlich evangelisch sein wollendes Trösten das Ansehen haben, als ob er sich in treuer Sorge für die ihm anvertrauten Seelen verzehrte."

13. Der Zweck der Theologie, den sie an den Menschen erreichen will.

Der Theologe hat sich mit großem Fleiß davor zu hüten, daß ihm nicht falsche Zwecke seiner Tätigkeit untergeschoben werden. Zweck der Theologie, auf die Menschen gesehen, ist erstens nicht Kultur und bürgerliche Gerechtigkeit, wiewohl das Christentum am sichersten und schnellsten Menschen kultiviert und zu guten Staatsbürgern macht. Zweck der Theologie ist zweitens auch nicht die „Befriedigung des intellektuellen Bedürfnisses der Menschen" und die Bereicherung des menschlichen Wissens im allgemeinen, wiewohl die Theologie aus der Heiligen Schrift auf viele Fragen Antwort gibt, deren Beantwortung die menschliche Forschung vergeblich erstrebt.[415] Der Zweck, den die Theologie am Menschen nach dem Sündenfall erreichen soll und will, ist die Errettung von der ewigen Verdammnis, der sämtliche Individuen des Menschengeschlechts verfallen sind, oder, was dasselbe ist, die Führung des Menschen zur ewigen Seligkeit (*σωτηρία*, salus aeterna). Dieser Zweck der christlichen Theologie ist 1 Tim. 4, 16 ausgesprochen: *Τοῦτο ποιῶν* (nämlich, wenn du des christlichen Lehramtes wartest) *καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου.* Nach Matth. 13, 52 ist ein jeglicher Schriftgelehrter „zum Himmelreich gelehrt" (*μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*). Durch diesen Zweck ist das kirchliche Lehramt das wichtigste Amt auf Erden, das *καλὸν ἔργον* im eminenten Sinne.[416] Wenn Luthardt an den alten lutherischen Theologen die „unmittelbare Beziehung der Theologie zur Seligkeit" zwar respektiert, aber zugleich als „wissenschaftlich nicht richtig" tadelt,[417] so hat dieser Tadel darin seinen Grund, daß Luthardt eine Theologie vertritt, die ihren Daseinszweck aus den Augen verloren hat. Es ist dies die Theologie, die den Glauben schon in diesem Leben in ein Wissen verwandeln will und zur Erreichung dieses Zweckes die christliche Lehre nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus dem Ich des dogmatisierenden Subjekts beziehen will. Es ist zwar anerkennenswert, daß Luthardt diese Theologie nicht „unmittelbar" auf die Seligkeit bezogen haben wollte. Es wäre ja erschrecklich, wenn die Seligkeit auch nur irgendwie von einer Theologie abhinge, die prinzipiell statt aus dem

---

415) So gibt z. B. die Theologie zuverlässigen Aufschluß über die metaphysischen Probleme des Seins und Werdens (Kol. 1, 16. 17; 1 Mos. 1, 12. 13), über deren Lösung die Philosophie bekanntlich in alle Windrichtungen auseinandergeht.

416) 1 Tim. 3, 1.

417) Kompendium 11, S. 4.

Munde Gottes aus dem Innern des Theologen lehrt. Aber indem diese Theologie auf das Reden aus Gottes Munde und auf die unmittelbare Beziehung zur Seligkeit verzichtet, sollte sie auch auf den Anspruch verzichten, in der christlichen Kirche „ihren eigentlichen Lebensherd, ihr Recht und ihren Halt“ zu haben.[418] Sie ist in der Kirche ein exotisches Gewächs und gehört nicht zu den Pflanzen, die der himmlische Vater gepflanzt hat,[419] weil in der Kirche Gottes nur Gottes Wort (*λόγια θεοῦ*) geredet und dadurch der Menschen Seligkeit gesucht werden soll.[420] Walther zitiert aus Meisners Philosophia Sobria über den Zweck der Theologie: „Wer diesen Zweck [die Seligkeit des Menschen] nicht immer beabsichtigt und nicht in aller seiner Theorie [oder *γνῶσις*, Erkenntnis] im Auge hat, der verdient den Namen eines wahren Theologen nicht.“ [421]

Die Terminologie der alten Theologen über den Zweck der Theologie ist gar nicht übel. Sie sagen: Subiectum operationis theologiae est homo peccator, quatenus ad salutem aeternam perducendus est.[422] Auch die bürgerliche Gesellschaft oder der Staat hat es mit dem homo *peccator* zu tun, aber nicht insofern er zur Seligkeit zu führen ist, sondern insofern der Staat den Zweck hat, das leibliche Leben und die leiblichen Güter gegen die Ausbrüche der sündigen Menschennatur mit leiblichen Strafen zu schützen. Der Theologe hingegen und die christliche Kirche überhaupt geben sich nicht mit der bürgerlichen Bestrafung der Sünden ab, sondern lediglich mit der Offenbarung der Sündenschuld vor Gott durch die Predigt des göttlichen Gesetzes, um danach durch die Predigt des Evangeliums die Vergebung der Sünden und die Seligkeit zu vermitteln. Dieser Zweck der Theologie, die salus aeterna, wird aber an den Menschen nicht auf mehreren Wegen, sondern nur auf einem einzigen Wege erreicht. Jeder Mensch, der zur salus aeterna gelangt, erreicht dieses Ziel nur durch den Glauben an Christum oder, was dasselbe ist, durch den Glauben an das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo, Joh. 3, 36: *Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ᾽ ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ᾽ αὐτόν.* So bezweckt die Theologie als „Mittelzweck“ (finis intermedius) vor allen Dingen die Erzeugung und Erhaltung des Glaubens an Christum, wie der Apostel Paulus von sich sagt, daß er sein Amt habe *εἰς ὑπακοὴν πίστεως.*[423] Freilich bezweckt die

418) Luthardt, Komp., S. 6. 419) Matth. 15, 13.
420) 1 Petr. 4, 11; 1 Tim. 1, 4; 6, 3. — Tit. 1, 1. 2 (*ἐπ᾽ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου*).
421) L. u. W. 14, 76 f. 422) Baier I, 40. 423) Röm. 1, 5.

Theologie auch Heiligung und gute Werke. Titus soll die Gläubigen lehren, *καλῶν ἔργων προΐστασθαι.*[424] Aber nicht als Ursache oder Vorbedingung oder Mittel der Erlangung der Vergebung der Sünden und Seligkeit, was ein Charakteristikum der Lehrer ist, die der Apostel Paulus mit dem Fluch belegt,[425] sondern als Folge und Wirkung der ohne Werke durch den Glauben bereits erlangten Vergebung der Sünden und Seligkeit. Auf diese Weise erzielt der Theologe sowohl die rechte Qualität als auch eine erfreuliche Quantität der guten Werke.[426]

14. Die äußeren Mittel der Theologie, wodurch sie ihr Ziel an den Menschen erreicht.

Wie der Theologe den schriftgemäßen Zweck der Theologie, der in der Erzeugung des Glaubens an Christum und in der Führung zur Seligkeit besteht, nicht aus dem Auge verlieren darf, so darf er sich auch nicht den Blick trüben lassen in bezug auf die Mittel, durch welche dieser Zweck erreicht wird. Solche Mittel sind nicht: weltliche Gewalt, äußerer Zwang, Staatshilfe, social affairs usw. Die Versuchung, auf solche unkirchliche Mittel zu verfallen, ist nicht gering. Sofern der Theologe noch das Fleisch an sich hat, ist er geneigt, seine Stellung als Pastor einer Gemeinde oder auch als Professor der Theologie für ehrenvoller und gesicherter zu halten, wenn der Staat mit seiner Autorität und Gewalt hinter ihm steht. Dies hat früher und jetzt gar manche veranlaßt, für staatskirchliche Verhältnisse einzutreten und die „Freikirche“, die einzige von Gott geordnete äußere Gestalt der Kirche Christi, abzulehnen. Aber auch die Theologen, welche Freikirchen angehören, sind der Versuchung ausgesetzt, zum Bau der Kirche zu unkirchlichen Mitteln zu greifen, wie wir dies hierzulande in den social affairs, community churches, in dem Dringen auf ein „starkes Kirchenregiment“ usw. vor Augen haben. Daher gehört zu der *ἱκανότης ἐκ τοῦ θεοῦ*, die einem Theologen eigen sein soll,[427] eine herzliche Zuversicht zu den von Gott geordneten, vor der Welt und dem eigenen Fleisch unscheinbaren Gnadenmitteln, zu dem *εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.*[428] Das hat Christus seiner Kirche zu lehren und zu predigen geboten, und als sein Apostel von den Pastoren und Gemeinden von Ephesus für dieses Leben Ab-

---

424) Tit. 3, 8.
425) Gal. 1, 8.
426) Die nähere Darlegung III, 56 ff.
427) 2 Kor. 3, 5.
428) Apost. 20, 24.

schied nimmt, da tut er es mit den Worten: „Und nun, liebe Brüder, ich befehle euch Gott und dem Wort seiner Gnade, der da mächtig ist, euch zu erbauen und zu geben das Erbe unter allen, die geheiliget werden.“[429] Das haben wir alle, Pastoren und Professoren, immer wieder von neuem im Glauben zu lernen. Was insonderheit das Kirchenregiment betrifft, so hat Schleiermacher auch die „Leitung“ der Kirche als letzten Zweck der Theologie genannt.[430] Das können wir uns gefallen lassen, sofern das rechte Leitungsmittel, Gottes Wort, gemeint ist. Die christliche Kirche wird lediglich mit Gottes Wort geleitet oder regiert. Die äußeren Ordnungen, welche kleinere oder größere kirchliche Körperschaften für gemeinschaftliche Zwecke treffen, sollten nicht „Regiermittel der christlichen Kirche“ genannt werden. Luther: „Die Christen kann man mitnichten, ohne allein mit Gottes Wort, regieren. Denn Christen müssen im Glauben regiert werden, nicht mit äußerlichen Werken. Glaube aber kann durch kein Menschenwort, sondern nur durch Gottes Wort kommen, wie St. Paulus sagt Röm. 10, 17: ‚Der Glaube kommt durchs Hören, das Hören aber kommt durchs Wort Gottes.‘“[431]

15. Theologie und Wissenschaft.

Wir müssen uns auf die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, nicht eher einlassen, als bis eine Verständigung über den Begriff Wissenschaft stattgefunden hat, weil das Wort Wissenschaft in verschiedenem Sinne und noch öfter ohne allen Sinn gebraucht wird.

Versteht man unter Wissenschaft „ein geordnetes natürliches Wissen“, das heißt, ein Wissen, das der Mensch ohne die Offenbarung der Heiligen Schrift auf dem Wege der Beobachtung der Natur und seiner selbst gewonnen hat, so ist die christliche Theologie nicht eine Wissenschaft. Der Grund hierfür liegt in der Tatsache, daß von dem, was den spezifischen Inhalt der christlichen Lehre bildet, nämlich von dem Evangelium von Christo, weder das große Gebiet der Natur noch das Gewissen des Menschen Kunde gibt, wie die Schrift klar lehrt.[432] Aus der Offenbarung Gottes, die in der Natur und im menschlichen Gewissen vorliegt, läßt sich nicht die christliche, sondern nur die sogenannte natürliche Religion oder die Gesetzesreligion erkennen.[433] Ferner: Versteht man unter

429) Apost. 20, 32.

430) Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, I, 16.

431) St. L. X, 406.

432) 1 Kor. 2, 6—16.

433) Röm. 1, 18 ff.; 2, 14. 15.

Wissenschaft auf dem Gebiete der Theologie eine höhere Stufe der Erkenntnis im Vergleich mit der Erkenntnis des Glaubens, so ist auch in diesem Sinne die Theologie nicht eine Wissenschaft. Der Grund hierfür liegt in der Tatsache, daß auch die gelehrtesten Theologen mit ihrer Erkenntnis von geistlichen Dingen nicht über die ausdrückliche Offenbarung der Heiligen Schrift hinauskommen. Auch bei ihnen, wie bei allen Christen, bleibt in diesem Leben das Organ des Erkennens der geistlichen Dinge (das *medium* cognoscendi) lediglich der Glaube. Noch anders ausgedrückt: Auch der Theologe erkennt von geistlichen Dingen nur so viel, als er auf Grund des geoffenbarten Wortes Gottes glaubt.[434] „Anfang, Mitte und Ende der Theologie ist, Gottes Wort glauben.“ Daß die Erkenntnis des Theologen in der Regel extensiv größer ist, kommt daher, daß derselbe infolge anhaltenden Studiums mehr Einzelheiten oder Nebenumstände aus der Offenbarung der Schrift erkennt. Nicht steht es etwa so, daß der Theologe das wüßte, was die andern Christen nur glauben. Auch bei dem Theologen ist Wissen Glaube und Glaube Wissen. Die philologischen, philosophischen, historischen usw. Kenntnisse des Theologen, die er vor andern Christen voraushat, gehören zum äußeren theologischen Apparat, nicht zum inneren Wesen des Erkennens, und dienen, recht verwendet, nur der Erkenntnis des Glaubens. Sie dienen nämlich dem genauen Verständnis des Schriftwortes, also der genauen Auffassung der göttlichen Offenbarung, nicht befähigen oder berechtigen sie den Theologen, eigene, das heißt, aus sich selbst geschöpfte, Gedanken über geistliche Dinge zu haben. Wenn eine Anzahl neuerer Theologen die Theologie mit Vorliebe als die Wissenschaft vom Christentum in dem Sinne definieren, als ob es die Aufgabe der Theologie sei, den Glauben zum Wissen zu erheben, so liegt eine große Selbsttäuschung und ein Abfall vom Erkenntnisprinzip der Theologie vor.

Versteht man unter Wissenschaft ein gewisses Wissen im Gegensatz zu bloßen Ansichten, Meinungen, Hypothesen usw., dann ist die Theologie die Wissenschaft *κατ᾽ ἐξοχήν*, das ist, die vollendetste Wissenschaft, die es auf Erden geben kann. Der Grund dafür ist dieser: Während wir auf allen Wissensgebieten, die in das Reich der Natur gehören, nur eine Zusammenstellung von menschlichen Beobachtungen und menschlichen Schlußfolgerungen haben, die der Natur der Sache nach (errare humanum est) mehr oder minder unsichere Resultate ergeben (Philosophie, Astronomie, Medizin usw.), so

434) 1 Kor. 13, 12; Joh. 8, 31. 32; Röm. 1, 5.

hat der christliche Theologe über alle Gegenstände, mit denen er es als Theologe zu tun hat, in der Heiligen Schrift Gottes Wort, also Gottes eigene Beobachtung, Anschauung und Lehre, wobei natürlich (errare in Deum non cadit) jeder Irrtum und jede Unsicherheit schlechthin ausgeschlossen ist. Joh. 17, 17: „Dein Wort ist die Wahrheit" und Joh. 10, 35: „Die Schrift kann nicht gebrochen werden."

Dagegen wurde und wird eingewendet: Zugegeben, daß das, was die Schrift lehrt, Wahrheit oder objektiv gewiß ist, so bleibt noch immer die subjektive Gewißheit in Frage, nämlich, ob auch der Mensch die in der Schrift geoffenbarte Lehre recht erkenne oder auffasse. Es wird etwa gesagt: „Die reine Objektivität derer, die sich lediglich an die Heilige Schrift halten wollen, nämlich nicht nur als Norm, sondern auch als Quelle, ist nur Schein." Und dies wird damit begründet, daß der Schriftinhalt notwendig durch die subjektive Auffassung des Theologen hindurch müsse.[435] Darauf ist zu sagen: Auch der Glaube, durch den der christliche Theologe, wie jeder andere Christ, Gottes eigene Lehre in der Schrift auffaßt oder erkennt, ist nicht eine von Menschen selbst erzeugte Meinung oder Anschauung (fides humana), sondern eine vom Heiligen Geist durch das göttliche Wort selbst gewirkte Erkenntnis oder Überzeugung (fides divina), also ganz sicheres Wissen oder sichere Erkenntnis. Weil der christliche Glaube sein Entstehen und Bestehen nicht *ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων*, sondern *ἐν δυνάμει θεοῦ* hat,[436] so wird er im Gegensatz zum Wissen der Welt auch als ein gewisses Wissen in der Schrift beschrieben: „Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, *ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*."[437] Doch dieser Gegenstand wird unter dem Abschnitt „Theologie und Gewißheit" weiter behandelt. Es sei hier nur noch darauf hingewiesen, wie Luther die Gewißheit beschreibt, welche in der Theologie herrscht. Er sagt: „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker und hat nicht Zweifel oder Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern Behauptungen, die gewisser und fester sind als das Leben selbst und alle Erfahrung."[438] Auch spätere lutherische Dogmatiker, die scientia als Gattungsbegriff für die Theologie ablehnen, geben zu, daß man die Theologie sehr wohl eine Wissenschaft nennen könne, wenn auf die in ihr herrschende Gewißheit im Gegensatz zu einer Meinung ge-

---

435) Bei Nitzsch-Stephan, S. 11. 436) 1 Kor. 2, 5. 437) 1 Kor. 2, 12.

438) Opp. v. a. VII, 123 sq.: Spiritus Sanctus non est scepticus nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores. St. L. XVIII, 1680.

sehen werde. So sagt Calov: „Zu beachten ist, daß es sich nicht darum handelt, ob die Theologie in einem allgemeineren Sinne des Worts eine Wissenschaft genannt werden könne, auch nicht darum, ob die Theologie wegen ihrer Vollkommenheit nicht vielmehr eine Wissenschaft als eine Meinung oder eine unvollkommene Fertigkeit (habitus) genannt werden sollte. . . . Beides geben wir leicht zu, weil sie auch vom Heiligen Geist in einem weiteren Sinne Wissenschaft genannt wird, 1 Kor. 12, 8, und richtig von Thomas [von Aquino] wie auch von Augustinus hie und da gelehrt wird, daß sie nicht bloß eine Meinung, sondern auch eine Wissenschaft sei.“ [439]

Zu unserer Zeit nennen wir die Theologie nicht gern eine Wissenschaft, weil das Wort durch neuere Theologen in Mißkredit gebracht worden ist. Die Diskreditierung ist durch jene Theologen geschehen, die der Theologie die Aufgabe zuweisen, den Glauben zum Wissen zu erheben oder die christliche Lehre als wahr vor der menschlichen Vernunft zu erweisen. Dies ist unmöglich, weil der natürliche Mensch die Wahrheit des Evangeliums nicht erkennen kann, *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ . . . οὐ δύναται γνῶναι.* [440] Deshalb lautet auch Christi Befehl nicht dahin, der Welt das Evangelium zu beweisen, sondern es der Welt zu verkündigen, *κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.* Der Apostel Paulus besaß eine wissenschaftliche Bildung. Aber gerade dieser Apostel betont sehr stark, daß er sich der wissenschaftlichen Demonstration auch vor einem wissenschaftlich gebildeten Publikum, z. B. vor den Korinthern, enthalten habe, um ihrem Glauben nicht falsche Stützen unterzuschieben. [441] Alte Theologen drücken dies trefflich und kurz so aus: Theologia non est habitus demonstrativus, sed *exhibitivus.* Sie wollen damit sagen: Die theologische Tüchtigkeit besteht darin, die christliche Lehre der Welt vorzulegen oder kundzutun, nicht darin, sie der Welt mit Vernunftgründen als wahr zu erweisen. Für den Wahrheitsbeweis sorgt der Heilige Geist, der mit dem verkündigten Wort verbunden ist, indem er durch die Verkündigung des Gesetzes Gottes die sicheren Herzen zerschlägt und durch die Verkündigung des Evan-

439) Systema I, 42: Observandum autem, non disquiri, utrum theologia *scientia* dici possit laxiori vocis significatione, nec etiam, an theologia potius scientia ob sui perfectionem quam *opinio* aut imperfectus habitus dici debeat. ... Utrumque illud facile admittimus, cum et a Spiritu Sancto vocetur scientia laxa significatione 1 Cor. 12, 8 etc. et recte a Thoma ut et ab Augustino passim doceatur, eam non solum *opinionem*, sed et *scientiam* esse.

440) 1 Kor. 2, 14; 1, 23. 441) 1 Kor. 2, 1—5.

geliums Gottes den Glauben an das Evangelium in den Herzen erzeugt und eo ipso den Wahrheitsbeweis für das Evangelium führt. Nehmen wir doch die Sache, wie sie tatsächlich liegt! Im Zustande der durch das Gesetz Gottes gewirkten contritio verschwindet das Interesse an Vernunftgründen, weil der Mensch „in einen Haufen" geschlagen ist. Und wenn dann durch die Verkündigung des Evangeliums der Glaube an den Sünderheiland entstanden ist, freut sich der Mensch der rettenden göttlichen Wahrheit, ohne nach Vernunftgründen für dieselbe Umschau zu halten. In diesem Sinne ist das Axiom gemeint: „Die beste Apologie der christlichen Religion ist ihre Verkündigung." Kirn meint, daß der Mensch genügend auf das Verständnis des Evangeliums vorbereitet sei, wenn er „Gott sucht und nach sittlicher Vollkommenheit strebt".[442] Gerade die Verzweiflung an aller sittlichen Vollkommenheit oder die persönliche Erkenntnis der Verdammungswürdigkeit (terrores conscientiae, contritio) ist die unumgänglich nötige, aber auch genügende Vorbereitung auf das „Verständnis" des Evangeliums. Was die Vernunftbeweise für die christliche Religion betrifft, so können wir freilich dem natürlich-vernünftigen Menschen, insonderheit auch dem gebildeten, dartun, daß es doch wohl vernünftiger sei, die christliche Religion gelten zu lassen, als sie zu verwerfen. Dies gehört in das Gebiet der Apologetik. Aber der Apologet muß sich bewußt bleiben, daß es nicht seine Aufgabe ist, dem Ungläubigen die Wahrheit der christlichen Religion zu demonstrieren, sondern ihm die Unwahrhaftigkeit des Unglaubens aufzudecken, weil der Unglaube, ob bewußt oder unbewußt, die Intelligenz vorschiebt, während ihm doch die böse Richtung des Willens zugrunde liegt, wie Christus bezeugt: *Ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ.*[443] Es gibt keine wissenschaftlichen Gründe gegen das Christentum. Dieser Gegenstand wird unter dem Abschnitt „Die göttliche Autorität der Heiligen Schrift", speziell bei der „fides humana", weiter behandelt.

16. Theologie und Gewißheit.

Bekanntlich wird zu unserer Zeit die „erkenntnis-theoretische Frage" viel erörtert. Das ist die Frage, wie ein Theologe zur subjektiven oder persönlichen Gewißheit (*personal* assurance) der christlichen Lehre komme. Es fehlt nicht an Geständnissen aus

442) Ev. Dogmatik 3, S. 37. 443) Joh. 3, 19. 20.

dem modern-theologischen Lager „positiver" und „liberaler" Richtung, daß die Behandlung dieser Frage Schwierigkeiten darbiete.[444]) Die Schwierigkeiten sind selbstgemachte. Sie haben ihren Grund in dem Abfall von der Schrift als Gottes Wort.

In der Schrift ist die „erkenntnis-theoretische Frage" sehr klar und allgemeinverständlich beantwortet. Christus belehrt alle Christen, die Theologen eingeschlossen, dahin: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, . . . so werdet ihr die Wahrheit erkennen."[445]) In diesen Worten kommt ein Doppeltes zur Aussage: 1. daß es eine christliche Gewißheit gibt, *γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν*, ihr werdet die Wahrheit erkennen; 2. daß die christliche Gewißheit im Bleiben, das ist, im Glauben an Christi Wort besteht, *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*, wenn ihr an meinem Wort bleibet. In dieser Aussage Christi ist klar gelehrt, daß die christliche „Wahrheitsgewißheit" mit dem Glauben an Christi Wort zusammenfällt. Und wenn weiter gefragt wird, wie es zu dem Glauben, der an Christi Wort bleibt, komme, so läßt uns auch darüber die Schrift nicht im Zweifel. Christi Wort hat die Eigenschaft, daß es selbst den Glauben wirkt.[446]) Der Grund hierfür ist der, daß mit dem Wort Christi, wenn es durch Hören oder Lesen in den menschlichen Geist aufgenommen wird, die Wirkung des Heiligen Geistes verbunden ist, wie Paulus 1 Kor. 2, 5 vom christlichen Glauben sagt, daß er nicht *ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων*, sondern *ἐν δυνάμει θεοῦ* sein Entstehen und sein Bestehen habe. Luther bringt diese Tatsache durch das Axiom zum Ausdruck: Der Mensch ist certus *passive*, sicut Verbum Domini certum est *active*. Luther erklärt dies näher so: „Wo dieses Wort [Gottes Wort] ins Herz kommt mit rechtem Glauben, da macht's das Herz ihm gleich, auch fest, gewiß und sicher, daß es so steif aufrecht und hart wird wider alle Anfechtung, Teufel, Tod und wie es heißen mag, daß es trotzlich und hochmütiglich alles verachtet und spottet, was zweifeln, zagen, böse und zornig sein will, denn es weiß, daß ihm Gottes Wort nicht lügen kann."[447]) Aber die Schrift erteilt in bezug auf die „erkenntnis-theoretische Frage" noch weiteren wichtigen und nötigen Unterricht. Sie schärft nämlich mit besonderer Beziehung auf die Lehrer der Kirche sehr

---

444) Frank, System der christlichen Gewißheit [2] I, 128. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit, 1901, S. 8. Horst Stephan, Glaubenslehre, 1921, S. 66.

445) Joh. 8, 31. 32.

446) Röm. 10, 17: *Ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ.*

447) St. L. III, 1887. Erl. 37, 8.

nachdrücklich ein, daß das Bleiben am Wort Christi die einzige Weise ist, durch die die christliche Wahrheitserkenntnis sich vermittelt. Der Apostel Paulus bezeugt jedem Lehrer, der nicht bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi bleibt, daß er an Einbildungen leide, nichts wisse, in die Seuche der Fragen und Wortstreitigkeiten verfallen sei (νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας), also an der christlichen Wahrheitsgewißheit vorbeigeht. Wir finden demnach in der Schrift wirklich die Frage von der „christlichen Gewißheit" und speziell die Frage von der „christlichen Wahrheitsgewißheit" allseitig beantwortet.

Die „erkenntnis-theoretische" Belehrung der Schrift anzunehmen und zu befolgen, ist sowohl für alle Christen als auch insonderheit für die Theologen von großer praktischer Wichtigkeit. Wem die christliche Gewißheit am Herzen liegt, der flüchtet, sooft ihm die Gewißheit entschwinden will, in das Wort Christi, in die Heilige Schrift, hört, liest und bewegt das Wort in seinem Herzen, glaubt dem Wort durch Wirkung des Heiligen Geistes im Wort und unterwirft seinen Sinn dem gehörten und gelesenen Wort in der demütigen Gesinnung: „Rede, HErr, denn dein Knecht höret!" So flüchtete Luther, wenn ihm die christliche Gewißheit, sei es die „Heilsgewißheit", sei es die „Wahrheitsgewißheit", entschwinden wollte, in die Schrift. Er sagt:[448] „Ich weiß nicht, wie stark andere im Geist sind; aber so heilig kann ich nicht werden, wenn ich noch so gelehrt und voll Geistes wäre, als etliche sich dünken lassen. Noch widerfährt mir es allezeit, wenn ich ohne das Wort bin, nicht daran denke noch damit umgehe, so ist kein Christus daheim, ja, auch keine Lust und Geist; aber sobald ich einen Psalmen oder Spruch der Schrift vor mich nehme, so leuchtet es und brennt es ins Herz, daß ich andern Mut und Sinne gewinne. Ich weiß auch, es soll's ein jeglicher täglich also bei sich selbst erfahren." Luther gibt daher jedem Christen und jedem Theologen weiterhin den Rat, daß man „sich mit den Gedanken an die Buchstaben [der Schrift] hefte, wie man sich mit der Faust an einen Baum oder Wand halten muß, auf daß wir nicht gleiten oder zu weit flattern und irrefahren mit eigenen Gedanken. Das mangelt unsern Schwärmern, daß sie meinen, wenn sie in ihre hohen geistlichen Gedanken fahren, so haben sie es troffen, und sehen nicht, wie sie ohne Wort des Holzweges fahren, lassen sich eitel Irrwische verführen". In diesen Worten Luthers kommt schon zur Aussage, auf welche Weise wir der christlichen Gewißheit

448) Predigt über Joh. 17, 1. St. L. VIII, 749 f.

aus dem Wege gehen. Wir bleiben ungewiß, oder wir sinken wieder in Ungewißheit zurück, wenn wir in der Meinung, wir „könnten" sie schon (Luthers Ausdruck), unfleißig mit der Schrift umgehen und so der Schrift nicht einmal äußerlich Gelegenheit geben, sich selbst als göttliche Wahrheit zu bezeugen. Überaus gefährlich gestaltet sich aber die Sachlage dann, wenn wir der Schrift gegenüber sogar eine kritische Haltung annehmen. Dann gehen wir an der christlichen Gewißheit nicht nur vorbei, sondern in diesem Falle erfahren wir auch die verblendende Wirkung des Wortes Christi, die Christus in den Worten beschreibt: „Ich preise dich, Vater und HErr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast (ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν) und hast es den Unmündigen offenbaret."[449] Und abermal: „Ich bin zum Gericht auf diese Welt kommen, auf daß, die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden."[450] Auch diese Warnung gehört zur allseitigen Behandlung der „erkenntnis-theoretischen Frage". Wir kommen später noch einmal auf diesen Punkt zurück.

Halten wir uns gegenwärtig, was die Schrift über die „erkenntnis-theoretische Frage" lehrt, so gewinnen wir das richtige Urteil über die Bemühungen um die „Wahrheitsgewißheit", denen wir im Lager der modernen Theologen begegnen. Trotz ihrer Reden von „unmittelbarer" christlicher Gewißheit suchen sie doch nach einem zuverlässigen Grund oder Stützpunkt für die Gewißheit. Dieser gesuchte zuverlässige Stützpunkt ist auch die „sturmfreie Burg" genannt worden, eine Burg, in die der Christ sich „zuletzt zurückzieht" und in der er allen feindlichen Angriffen gegenüber geborgen ist. Wo ist die „sturmfreie Burg" zu finden? Christus verweist, wie wir gesehen haben, seine Kirche auf sein Wort, das wir im Wort seiner Apostel und Propheten haben. Christus versichert uns auch, daß sein Wort eine feste Burg sei, fester stehe als Himmel und Erde.[451] Die christliche Kirche hat diese Weisung auch verstanden. Sie hat sich auf die Heilige Schrift gestellt und von dieser Gewißheitsbasis aus den Angriffen der Feinde gegenüber sich behauptet. Von dieser Basis aus behauptete sich auch zu Worms der eine Mann Luther gegen die ganze Welt. Nach der Ansicht der modernen Theologen war Christus, die christliche Kirche und natürlich auch Luther in einem Irrtum befangen. Sie meinen, daß die bisher für „sturmfrei" ge-

449) Matth. 11, 25.
450) Joh. 9, 30. Vgl. Luther zu Matth. 13, 15. St. L. VII, 194 f.
451) Matth. 24, 35; Mark. 13, 31; Luk. 21, 33.

haltene Burg zu unserer Zeit endgültig gestürmt sei. Dem durch moderne wissenschaftliche Methoden scharf entwickelten „Wirklichkeitssinn" sei es unmöglich, die Schrift für Gottes eigenes Wort zu halten. Wir hören: „In der Gegenwart hat die orthodoxe Inspirationslehre kaum mehr dogmatische Bedeutung. Doch wird sie von einzelnen, wie Kölling und Nösgen, noch immer mit einigen Abwandlungen behauptet. Ein durchaus positiver Theologe sagt von solchen Nachzüglern: ‚Ihre Zahl ist gering, ihre Bemühungen fruchtlos, ihr Unwille auf die Genossen, welche sich den Weg nach vornehin neu bahnen, eindruckslos.' . . . Die übrigen Theologen — auch die konservativen — verwerfen die alte Lehre." [452] Steht es so, dann gilt es allerdings, sich nach einer Gewißheitsbasis umzusehen, die gewisser und zuverlässiger ist als die Heilige Schrift. Die modernen Theologen meinen eine solche Basis im Menschen selbst, im christlichen Ich, im Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts, gefunden zu haben. Sie geben zwar dieser „sturmfreien Burg" verschiedene Namen: frommes Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts, wiedergebornes Ich, christliches Glaubensbewußtsein, christliche Erfahrung usw. Sie stritten und streiten auch darüber, an welchem Punkt auf dem Territorium des Ich der eigentliche Sitz der Gewißheit zu finden sei, ob im Gefühl oder im Denken oder im Wollen oder auch in einer Kombination der genannten Faktoren. Auch darüber wurde und wird gestritten, ob die Gewißheit sich auf die moralische („ethische") Beschaffenheit oder auf den „Glauben" des christlichen Ich gründe. Alle aber stimmen, weil sie die Schrift als Gottes Wort aufgegeben haben, naturgemäß darin überein, daß die Gewißheitsburg nicht außerhalb, sondern innerhalb des „christlichen Subjekts" zu finden sei.

Diese Theologie der „Selbstgewißheit" hat Schleiermacher im ersten Viertel des vorigen Jahrhunderts in seiner „Glaubenslehre" auf den theologischen Markt geworfen [453] und damit allgemeine und anhaltende Bewunderung erregt, und zwar nicht nur im liberalen, sondern auch im positiven, sonderlich auch im „lutherisch-konfessionellen" Lager. Bei Nitzsch-Stephan [454] ist Schleiermachers „Glaubenslehre" „eine reformatorische Tat", eine „innerste Großtat", „die

---

452) Nitzsch-Stephan, S. 258.

453) Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von D. Friedrich Schleiermacher. Das Vorwort zum ersten Druck ist datiert: Berlin, am Sonnabend vor Trinitatis des Jahres 1821.

454) Ev. Glaubenslehre, S. 43 ff.

weitaus bedeutendste Dogmatik der ganzen neueren Theologie"; „ihre Leistung ist, daß sie das menschliche Selbstbewußtsein zur Höhe seiner Entwicklung führt". Aber auch R. Seeberg nennt Schleiermacher den „Reformator der Theologie unsers Jahrhunderts" und seine „Glaubenslehre" „das vollkommenste und großartigste dogmatische Werk, das die evangelische Kirche bisher hervorgebracht hat"; „dies Buch hat das 19. Jahrhundert Theologie gelehrt".[455] Diese Bewunderung ist auch, wie bereits erwähnt wurde, in das „lutherisch-konfessionell" benannte Lager eingedrungen. R. Seeberg berichtet: „Man kann sagen, daß die gesamte dogmatische Arbeit der Kirche im 19. Jahrhundert ihre Ziele und Bahnen durch dieses Werk Schleiermachers erhalten hat."[456] Namentlich hat auch die sogenannte „Erlanger Theologie" sich auf die Theologie der Selbstgewißheit festgelegt. Es ist neuerdings von den Erlanger Theologen Hofmann und Frank gesagt worden:[457] „Hofmann und erst recht Frank haben bewußt und grundsätzlich die volle Selbstgewißheit des Christentums und seiner Theologie vertreten." Hofmanns entschiedene Erklärung über die Selbstgewißheit wurde schon mitgeteilt. Hofmann sagt vom christlichen Bewußtsein, daß es „nicht von der Kirche abhängt noch von der Schrift, auf die sich die Kirche beruft, auch nicht an jener oder dieser die eigentliche und nächste Verbürgung seiner Wahrheit hat, sondern in sich selbst ruht und unmittelbar gewisse Wahrheit ist, von dem ihm selbst einwohnenden Geiste Gottes getragen und verbürgt".[458] Was Frank betrifft, so hat er zum Erweis der „Selbstgewißheit" des Christentums und der Theologie sein „System der christlichen Gewißheit" geschrieben, das in erster Auflage 893 Seiten und in zweiter Auflage 954 Seiten umfaßt. Frank sagt:[459] „Wir haben es hier mit dem zentralen und spezifischen Wehen der christlichen Gewißheit zu tun, wo keine irgendwie von außen kommende Autorität für sich, sondern das christliche Subjekt selbst und persönlich über den Grund und das Recht seiner Gewißheit entscheidet." Wie entschieden Frank gerade auch die Heilige Schrift als Fundament der von ihm gemeinten „Gewißheit" ausgeschieden haben will, sagt er an einer

455) R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1903, S. 90. 84.
456) A. a. O., S. 84.
457) Bachmann-Erlangen im Theol. Literaturblatt. Ihmels, Leipzig 1922, S. 395.
458) Schriftbeweis 2, S. 11.
459) System der christl. Gewißheit 2 I, 49.

Stelle, wo er etwas unhöflich wird. Er schreibt:[460] „Wer [Philippi ist gemeint] mir die ‚objektive' Versöhnungstat [Christi] und das Wort Gottes entgegenhält statt meines ‚subjektiven' Standpunktes, mit dem vermag ich mich nicht auseinanderzusetzen, weil er die Fragestellung nicht verstanden hat." Damit ist allerdings, wie Bachmann sagt, „bewußt und grundsätzlich die volle Selbstgewißheit des Christentums und seiner Theologie" gelehrt. Nur möchten wir Bachmanns „bewußt und grundsätzlich" in etwas limitieren. Frank vertrat ohne Zweifel „die volle Selbstgewißheit des Christentums und seiner Theologie", wenn er auf dem Katheder saß oder in seiner Studierstube Bücher schrieb. Wir haben freilich Frank nicht persönlich gekannt. Aber auf Grund von Mitteilungen anderer und auf Grund dessen, was Frank sonst geschrieben hat, glauben wir doch annehmen zu dürfen, daß sich sein Verkehr mit Gott nicht auf der Basis seiner „Selbstgewißheit" vollzogen hat, sondern sich genau auf der Basis vermittelte, an die Philippi ihn erinnerte, nämlich auf der Basis der objektiven Versöhnungstat Christi und des objektiven Wortes Gottes. Wie Frank in seiner „Theologie der Konkordienformel"[461] annimmt, daß Melanchthon seinen Synergismus nie selbst geglaubt habe, so nehmen wir an, daß auch Frank „die Selbstgewißheit des Christentums und seiner Theologie" selbst nie geglaubt hat. Wir bemerken dies hier auch zu dem Zweck, um den Gedanken abzuwehren, als ob wir allen Vertretern der Selbstgewißheitstheorie das persönliche Christentum absprächen. So gewiß es auf Grund der Heiligen Schrift ist, daß diese Theorie bei konsequenter Durchführung in der Praxis das persönliche Christentum völlig unmöglich macht, so lehrt uns andererseits die Erfahrung, daß es auch auf dem Gebiet des theologischen Betriebs eine „glückliche Inkonsequenz" oder eine „doppelte Buchführung" gibt. Hieran haben wir bereits früher erinnert, und daran werden wir auch später noch wiederholt erinnern. Vor einigen Jahren berichteten deutschländische Blätter, daß ein Theologe, der theoretisch ebenfalls die Theologie der Selbstgewißheit betrieb, auf dem Kranken- und Sterbebette die Äußerung tat, er finde nun seine ganze Theologie in Joh. 3, 16 zusammengefaßt, womit er tatsächlich aus seinem Ich heraus und „über sich" fuhr, wie Luther es ausdrückt, und sich damit auf ein außer ihm gelegenes Fundament stellte. Doch dies nur nebenbei.

---

460) A. a. O., S. 115.

461) Bd. I, S. 135.

Was die in Frage stehende Sache selbst, die „Selbstgewißheit“ der Theologie, betrifft, so ist festzuhalten: Eine Gewißheit, die grundsätzlich Gottes Wort als Basis abweist, ist 1. nicht christlich, 2. nicht Gewißheit, 3. nicht wissenschaftlich.

1. Christlich ist, was Christus lehrt und tut. Das wird allseitig zugegeben. Nun belehrt uns Christus, wie bereits zu Anfang dieses Abschnitts dargelegt wurde, sehr bestimmt auch über die Methode, wie es zur Erkenntnis der Wahrheit, also zur „Wahrheitsgewißheit“, kommt, nämlich durch das Bleiben an seinem Wort. Und weil Christus bekanntlich stets recht hat, so sind Schleiermacher, Hofmann, Frank und alle, die ihnen in der Methode folgen und dem „christlichen Subjekt“ ganz oder halb „Selbstgewißheit“, das ist, von Christi Wort unabhängige Gewißheit, zuschreiben, im Irrtum. Sie denken nicht christlich, sondern unchristlich. Jeder Theologe, der dem Bewußtsein, das sich selbständig etabliert, das Prädikat „christlich“, „fromm“, „wiedergeboren“ usw. zukommen läßt, täuscht damit sich selbst und andere. Alle Frömmigkeitsprädikate sind ohne sachliche Berechtigung.

2. Die behauptete „Selbstgewißheit“, die sich vom Schriftwort, der einzigen Gewißheitsbasis, losgemacht hat, ist nicht Gewißheit, sondern Einbildung. Schon in der apostolischen Kirche zeigte sich die Meinung, daß man auch ohne Christi Wort in der Wahrheitsgewißheit stehen könne. Innerhalb der korinthischen Gemeinde gab es Leute, die sich selbst als „Propheten“ und „geistlich“ einschätzten, aber dabei das apostolische Wort beiseitesetzten. Paulus fordert jedoch von diesen Leuten ganz entschieden, daß sie ihre Selbstgewißheitsbasis fahren lassen und sich auf die Basis seines Apostelworts stellen, weil sein, Pauli, Wort Christi Wort sei. „Was ich euch schreibe, sind des HErrn Gebote.“ Und wenn jemand sich auf diese Basis nicht stellen wolle, so solle die Gemeinde ihn als inkurabel seine Wege gehen lassen. Das ist der Sinn der scharfen Worte: „Ist jemand unwissend, der sei unwissend.“ [462] Auch an andern Orten gab es „selbstgewisse“ Lehrer. Aber der Apostel deckt auch diesen ihre Selbsttäuschung auf mit den Worten: „So jemand anders lehrt und bleibt nicht bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi . . . der ist verdüstert und weiß nichts, sondern ist feuchtig (*νοσῶν*, krank) in Fragen und Wortkriegen.“ [463] Kurz, ohne Christi Wort oder, was dasselbe ist, ohne der Apostel Wort als Basis gibt es keine Wahrheitserkenntnis oder Wahrheitsgewißheit.

---

462) 1 Kor. 14, 37. 38; 2 Kor. 13, 3.

463) 1 Tim. 6, 3. 4.

Das findet nun seine Anwendung auf die ganze Schar der neueren Theologen. So gewiß diese prinzipiell Christi Wort als Entstehungsgrund und Basis der Gewißheit ausscheiden, so gewiß ist ihre Gewißheit eine eingebildete. Wie sie gegen die Schrift, die Gottes Wort ist, eine Barrikade errichten, so verbarrikadieren sie sich auch gegen das Wahrheitszeugnis des Heiligen Geistes, das in dem Schriftwort als Gottes Wort wirksam ist. Sie sind darauf angewiesen, sich selbst ein Wahrheitszeugnis, das testimonium veritatis, auszustellen auf Grund dessen, was sie auf dem Wege der „Selbstbesinnung" bei sich selbst empfinden, selbst tun und über sich selbst urteilen. Wir finden daher auch, daß die Vertreter der Selbstgewißheitstheologie eine entschiedene Antipathie gegen das Zeugnis des Heiligen Geistes an den Tag legen. Teils erklären sie es ausdrücklich für logisch falsch, indem sie es mit den römischen Theologen unter die Rubrik „Zirkelbeweis" bringen, teils halten sie es doch für ungenügend. Und das ist von ihrem Standpunkt aus naturgemäß. Wer selbstgewiß ist, sieht in dem Zeugnis des Heiligen Geistes ein unberechtigtes Konkurrenzunternehmen, ein unberechtigtes Sicheindrängen in ein Geschäft, das der Theologe selbst zu besorgen habe. Daß der Theologe sich selbst gewiß machen müsse, spricht sehr klar z. B. auch Zöckler aus, der dem rechts stehenden Teil der neueren Theologen zugezählt wird. Zöckler will [464] „die Berufung der altprotestantischen Dogmatiker auf das testimonium Spiritus Sancti" nicht ganz verwerfen, bezeichnet sie aber als die Sache nicht deckend und fügt hinzu: „Es gilt eine von uns selbst abhängige, unserer Verantwortung anheimfallende freie Tat, eine moralisch notwendige, darum aber der Freiheit überlassene Konsequenz. Durch diese freie Tat erst schaffen wir selbst die Gewißheit." [465] Aber alles, was in der Theologie auf den Menschen selbst gebaut wird, sei es die „Heilsgewißheit", sei es die „Wahrheitsgewißheit", bricht zusammen, sobald und sooft die Donneraxt des göttlichen Gesetzes auch die „Heiligen" in einen Haufen schlägt, und läßt keinen recht haben, treibet sie allesamt in das Schrecken und Verzagen.[466] Frank hat in seinem „System der christlichen Gewißheit" gelegentlich an Archimedes' *ποῦ στῶ* erinnert.[467] Dies Diktum spricht aber gegen ihn und gegen jede Form der Ichtheologie. Es kommt nichts darauf an, ob

464) Handbuch der theol. Wissenschaften 2 III. 65.

465) Der letzte Satz von Zöckler selbst durch den Druck hervorgehoben.

466) Schmalk. Art. M. 312, 2.

467) I, 133 f.

Archimedes den Ausspruch: *Δὸς ποῦ στῶ, καὶ τὸν κόσμον κινήσω,* „Gib mir einen festen Standpunkt, so will ich die Welt bewegen", wirklich getan hat oder nicht. Jedenfalls soll damit gesagt sein, daß es einen Standpunkt außerhalb der Welt erfordern würde, um die Welt zu heben. Dies ist ein treffliches Bild der wichtigen Wahrheit auf geistlichem Gebiet, daß wir für unser persönliches Christentum und unsere Theologie einen außer uns und der ganzen Welt gelegenen Standpunkt nötig haben, um uns gegen Welt, Teufel und unser Ich behaupten zu können und den Sieg zu gewinnen. Bekanntlich haben wir alle diese Mächte gegen uns, speziell auch in Sachen der christlichen Lehre und ihrer Gewißheit. Diesen festen, außer uns gelegenen Standpunkt haben wir in Christi Wort. Christus sagt, wie wir uns bereits belehren ließen, von seinem Wort: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht." Zugleich hörten wir bereits, daß Christus dies sein Wort, das fester steht als Himmel und Erde, als den Standpunkt bezeichnet, auf den alle sich zu stellen haben, die in Wahrheit seine Jünger sein und die Wahrheit erkennen wollen. Diese Belehrung und Ermahnung Christi hat Luther verstanden. Aus eigener tiefer Erfahrung berät er daher unaufhörlich alle Christen und insonderheit alle Theologen dahin, ja aus ihrem Ich herauszutreten und „durch das Wort über sich zu fahren".[468] *Durch diese Methode, die in diametralem Gegensatz* zur Selbstgewißheitstheologie steht, kam es bei Luther zu der unerschütterlichen Wahrheitsgewißheit, wie sie sich z. B. in seiner „Antwort auf des Königs zu England Lästerschrift" ausspricht:[469] „So wahr Gott lebt, welcher König oder Fürst meint, daß sich der Luther vor ihm demütige der Meinung, als reue ihn seine Lehre und habe unrecht gelehrt und suche Gnade, der betrügt sich selbst weidlich und macht ihm selbst einen güldenen Traum, da er eitel Dreck finden wird, sobald er aufwacht. Der Lehre halben ist mir niemand so groß, ich halte ihn für eine Wasserblase und noch geringer; da wird nichts anders aus. . . . Wen es gereuet, der lasse ab; wer sich fürchtet, der fliehe. Mein Rückhalter ist mir stark und gewiß genug, das weiß ich. Ob mir schon die ganze Welt anhinge und wiederum abfiele, das ist mir eben gleich, und denke: ist sie mir doch zuvor auch nicht angehangen, da ich allein war. Wer nicht will, der lasse es; wer nicht bleibt, der fahre immer hin." Das ist Luthers Wahrheitsgewißheit. Und diese Wahrheitsgewißheit

468) Luther. St. L. XI, 1727. 1736.

469) St. L. XIX, 413. 422.

hat ihren Grund in Luthers Stehen auf der Schrift als Gottes eigenem Wort, also auf einem außer seinem Ich und außer der ganzen Welt gelegenen Standpunkt. Von diesem Wort, als außer ihm gelegen, sagt Luther: „Es ist größer denn hunderttausend Welten, ja größer denn Himmel und Erde. Dasselbe Wort soll mein treuer Rat und starker Baum sein, daran ich mich halten will, auf daß ich's ertragen und ausstehen könne. Wo wir uns an den Baum nicht halten, so ist unsere Natur viel zu schwach, daß sie den grimmigen Haß und Neid der Welt ertragen und die listigen Anschläge und feurigen Pfeile des Teufels ausstehen könne."[470] Und um noch einmal an Luthers Bemerkungen zu 2 Sam. 23 zu erinnern: Allein Gottes Wort macht gewiß, certum est *active;* der Mensch aber wird durch Gottes Wort gewiß gemacht, er ist certus *passive;* aber so gewiß, daß das Herz „trotzlich und hochmütiglich alles verachtet und spottet, was zweifeln, zagen, böse und zornig sein will; denn es weiß, daß ihm Gottes Wort nicht lügen kann".[471]

Wie steht es hingegen mit der Gewißheit bei der Selbstgewißheitstheologie? Daß die Theologie der Selbstgewißheit tatsächlich eine Theologie der Selbstungewißheit ist, geht aus einer ganzen Reihe von Tatsachen hervor. Auf Ungewißheit weist deutlich hin der herrschende Indifferentismus in bezug auf die christliche Lehre. Die Übereinstimmung in der Lehre wird geradezu als eine Abnormität angesehen. „Reine Lehre" wird mit einem „sogenannt" eingeführt und zu einem Objekt des Spottes gemacht. Nun steht es doch so: Wer der Wahrheit gewiß ist, der ist in bezug auf die Lehre nicht indifferent, sondern hält entschieden auf reine Lehre, wie denn auch diese Qualität der christlichen Lehre, daß sie „rein", das ist, nicht durch menschliche Ichprodukte befleckt, sei, durchweg in der Schrift Alten und Neuen Testaments gefordert ist.[472] Auf Ungewißheit weist ferner hin der herrschende Unionismus, der wenig Bedenken trägt, auch mit Geistern, die ganz offenbar nicht von Gott sind, kirchliche Gemeinschaft zu halten. Wer der göttlichen Wahrheit gewiß ist, der denkt und handelt nach der Ordnung Christi: „Sehet euch vor vor den falschen Propheten!" und nach der Mahnung Pauli: „Weichet von denselbigen!" und nach der Weisung, die „der Apostel der Liebe" in bezug auf

470) St. L. XIII, 2621. 471) St. L. III, 1887.

472) Vgl. die ausführliche Darlegung unter dem Abschnitt „Die nähere Beschreibung der Theologie, als Lehre gefaßt".

christbrüderliche Gemeinschaft gibt: „So jemand zu euch kommt und bringet diese Lehre [nämlich die Lehre Christi] nicht, den nehmet nicht zu Hause und grüßet ihn auch nicht; denn wer ihn grüßet, der macht sich teilhaftig seiner bösen Werke.“ 473) Auf Ungewißheit weist auch die Tatsache hin, daß die moderne Theologie aus den christlichen Lehren „Probleme“ macht. Wir sahen unter dem Abschnitt „Offene Fragen und theologische Probleme“,474) daß es allerdings sano sensu offene Fragen und Probleme in der Theologie gibt. Das sind Fragen, die bei der Erwägung der in der Heiligen Schrift geoffenbarten Lehre auftauchen (quaestiones *adnatae*), für deren Beantwortung das Schriftzeugnis entweder ganz fehlt oder doch nicht in solcher Klarheit ausgesprochen vorliegt, daß vorsichtige Theologen zu sagen wagten: כֹּה אָמַר יְהוָה, *γέγραπται*. Vorsichtige Theologen nämlich tragen, wie Luther, eine große Scheu davor, der klar in der Schrift geoffenbarten göttlichen Lehre eine menschliche Meinung an die Seite zu stellen, selbst wenn diese Meinung auch eine Wahrscheinlichkeit für sich hat, wie z. B. der Traduzianismus. Luther sagt gelegentlich: „Wes ich selbst nicht gewiß bin [nämlich aus der Schrift nicht gewiß bin], das will ich niemand lehren.“ 475) Solche Theologen sind freilich nicht zu tadeln, sondern zu loben. Durch ihre Weigerung, das zu entscheiden, was die Schrift nicht klar entscheidet, stellen sie die Majestät der Heiligen Schrift, ihre einzigartige göttliche Autorität, ins Licht, der sich keine menschliche Autorität an die Seite stellen darf. Sie reden und entscheiden, wo die Schrift redet und entscheidet; wo die Schrift nicht redet und entscheidet, da treten sie in Demut zurück und schweigen. In diesem Sinne reden christliche Theologen von offenen Fragen und Problemen. Aber bei den modernen Theologen tritt uns die Tatsache entgegen, daß sie gerade aus den Lehren, die in der Schrift klar gelehrt vorliegen, „Probleme“ machen. Sie reden von einem Problem der Schöpfung und Erhaltung der Welt, der Person und des Werkes Christi, der Bekehrung und Rechtfertigung, der Inspiration der Schrift, des Verhältnisses zwischen den christlichen und den nichtchristlichen Religionen usw. Und von ihrem Standpunkt aus haben sie es wahrlich mit „Problemen“ zu tun. Erstlich ist das menschliche Subjekt, das sie an Stelle der Heiligen Schrift als Quelle und Norm der Theologie eingesetzt haben, fehlbar. Das geben sie — freilich im Widerspruch mit der behaup-

473) Matth. 7, 15; Röm. 16, 17; 2 Joh. 10. 11.

474) S. 104 ff.

475) St. L. XX, 1062.

teten „unmittelbaren Gewißheit“ — teils tatsächlich, teils ausdrücklich zu. Aus einer fehlbaren Quelle und Norm kann aber keine Gewißheit kommen. Zum andern ziehen sie — abermal im Widerspruch mit der behaupteten „unabhängigen“ Gewißheit — außerhalb des Ich gelegene Gewißheitsstützen herbei, die sämtlich ebenfalls ungewiß sind.[476] Dem „christlichen Erlebnis“ wird nämlich wegen der „möglichen Selbsttäuschung“ teils empfohlen, teils ausdrücklich zur Pflicht gemacht, auf eine ganze Anzahl außerhalb des Subjekts gelegene Faktoren gebührende Rücksicht zu nehmen, nämlich auf „die vornehmsten Weltanschauungsformen“, auf „den sonstigen Wahrheitsbesitz der Menschheit“, auf „die wirklichen Resultate der übrigen wissenschaftlichen Forschung“, als da sind: Geschichtswissenschaft, sonstige Religionswissenschaft („Vergleichende Religionsforschung“), die naturwissenschaftliche Forschung usw. Durch diese herbeigezogenen auswärtigen Faktoren wird die Gewißheit noch mehr in unerreichbare Ferne gerückt, weil zugestandenermaßen allgemein gesicherte Resultate auf den genannten Gebieten bisher noch nicht vorliegen. So sieht sich das der Gewißheit nachtrachtende „christliche Subjekt“ vor eine Sammlung von lauter Ungewißheiten gestellt. Dazu kommt auch noch die Forderung, diese Sammlung von Ungewißheiten „zu einem einheitlichen Ganzen zu verknüpfen“. Das ist wahrlich saure Arbeit, ein „Problem“ im vollsten Sinne des Worts. Der vielgebrauchte Ausdruck, der Theologe habe den Wahrheitsbegriff „herauszuarbeiten“, ist bezeichnend. Es ist das Wälzen des Sisyphussteins, das Wasserschöpfen der Danaiden. Kurz, die Theologie, welche die Schrift als einzige Quelle und Norm der Theologie verlassen und ihre Zelte auf dem „frommen Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts“ aufgeschlagen hat, ist eine Theologie der Ungewißheit.

Es ist zur Rettung der Gewißheit bei der Selbstbewußtseinstheologie darauf hingewiesen worden, daß nach der Schrift der Christ seinen Christenstand und sein Stehen in der Wahrheit doch auch von seinen christlichen Werken „ablesen“, also durch Reflexion auf sein Ich erkennen könne. Das ist wahr. Das ist Schriftlehre.[477] Das ist auch Lehre des lutherischen Bekenntnisses.[478] Wiewohl — ebenfalls nach Schrift und Bekenntnis[479] — „das Wetter so böse

476) Hier kann Ihmels verglichen werden, Zentralfragen, S. 159—166. Auch Kirn, Dogmatik, S. 1—6.

477) Joh. 8, 47; 1 Joh. 3, 14; 2, 3. 4; Matth. 6, 14; 2 Petr. 1, 10.

478) Apol. M. 135, 154 f.

479) 1 Joh. 3, 20; Röm. 4, 16. F. C. 620, 43 ff.

werden kann" und tatsächlich nicht selten so böse wird, daß der Christ, um nicht in Ungewißheit umzukommen, darauf angewiesen ist, seinen Christenstand und sein Stehen in der Wahrheit lediglich vermittelst des Glaubens von dem objektiven Faktor des Schriftworts „abzulesen". Aber dabei ist und bleibt es, wie gesagt, Gottes Wille, daß die Christen mit allem Fleiß danach trachten sollen, daß sie auch an ihren Werken ein testimonium für ihr Stehen in der Gnade und in der Wahrheit haben.[480] Aber das gilt bekanntlich nur von den guten Werken der Christen. Prüfen wir aber die Werke oder die Früchte, welche am Baum „des frommen Selbstbewußtseins des theologisierenden Subjekts" gewachsen sind, so stellt sich sofort heraus, daß es böse Werke sind. Schleiermacher, der „Vater" der Selbstbewußtseinstheologie im 19. Jahrhundert, leugnet die Sündenschuld und die Tilgung der Sündenschuld durch die stellvertretende Genugtuung Christi, die ewige Gottheit Christi, die Dreieinigkeit, kurz, alle Grundartikel der christlichen Religion. Diese böse Beschaffenheit der Früchte des Schleiermacherschen Selbstbewußtseins geben auch neuere Theologen zu. Sie bewundern zwar die Methode Schleiermachers und befolgen sie. Aber dem Inhalt des Schleiermacherschen Selbstbewußtseins bringen sie „weitgehende Bedenken" entgegen. Doch, was für Lehrfrüchte haben auch die „lutherisch-konfessionellen" Theologen gebracht, die sich auf Schleiermachers Erlebnismethode eingelassen haben? Mit sichtlicher Schadenfreude notiert und publiziert der liberale Flügel der neueren Theologen die Tatsache, daß auch die neueren Lutheraner die Schrift als Gottes Wort und Christi Werk als satisfactio vicaria aufgegeben haben, außerdem die Erbsünde, die ewige, unveränderliche Gottheit Christi, die „Zweinaturenlehre", die Rechtfertigung als actus forensis, die Gnadenmittel als einzige Mittel der Darbietung der Vergebung der Sünden und der Entstehung und Erhaltung des Glaubens. Das sind aber lauter böse Werke, die der Heilige Geist, der im Herzen der Christen wohnt, perhorresziert. Sie können daher nicht die „christliche Gewißheit" stützen, sondern nur als Stützpunkte dienen für eine imaginäre Gewißheit des „menschlichen Selbst-

480) Wir haben mit den alten Theologen die guten Werke testimonia Spiritus Sancti *externa* genannt, im Unterschiede vom testimonium Spiritus Sancti *internum*, das in dem vom Heiligen Geist gewirkten Glauben an Gottes Wort besteht und mit diesem Glauben zusammenfällt. Vgl. die eingehendere Darlegung unter den Abschnitten „Glaube und Zeugnis des Heiligen Geistes", II, 534 f., und „Die Rechtfertigung aus den Werken", II, 654 ff.

bewußtseins", das sich von Christi Wort geschieden und damit gegen die Wahrheitserkenntnis eine Blockade errichtet hat.[481])

3. Doch, wenn die Selbstgewißheit auch nicht zur Gewißheit, sondern zum Gegenteil dient, ist sie denn nicht wenigstens wissenschaftlich? Als Franks „System der christlichen Gewißheit" in erster Auflage erschienen war, erregte sie großes Aufsehen. Aber es regte sich auch die Kritik. Namentlich wurde Frank von jemand, den er selbst in der zweiten Auflage seiner Schrift einen „hervorragenden" Theologen nennt, der Gedanke nahegelegt, daß sein (Franks) großes Buch nur „geringen Nutzen" haben dürfte, und zwar nach des Autors eigener Theorie. Wenn die „christliche Gewißheit" wirklich, wie Frank behaupte, von jedem außer ihr gelegenen Dinge vollkommen unabhängig sei, so könne auch das Franksche Buch, weil es doch auch zu den außerhalb des christlichen Subjekts gelegenen Dingen gehöre, weder Frank selbst noch irgendeinen andern Menschen in der Welt irgend etwas zur Hervorbringung oder Erhaltung der christlichen Gewißheit nützen. Das ist

481) Daß auch bei Frank aus der von ihm befolgten Ichmethode die Artikel des christlichen Glaubens „verstümmelt und verkrüppelt hervorgehen", ist in „Lehre und Wehre" 1896, S. 65 ff. 97 ff. 129 ff. 161 ff. 201 ff. 262 ff., ausführlich dargelegt. Der Artikel unter der Überschrift „Franks Theologie" ist von D. Stöckhardt geschrieben. Stöckhardt stellt Frank nicht in jeder Hinsicht auf gleiche Linie mit dem liberalen Flügel der Selbstgewißheitstheologie. Er erkennt an, „daß Frank doch gewisse Elemente der christlichen Wahrheit stehen läßt", fügt aber mit Recht hinzu: „Das liegt nicht im System [Franks], das ist Inkonsequenz. Das ist ein Rest von Christentum, der sich dem fremdartigen theologischen Prinzip gegenüber noch behauptet hat. Und diese Inkonsequenz ist das Beste in seinem System und nicht sein Verdienst." Stöckhardt weist nach, daß Frank die unfehlbare göttliche Autorität der Heiligen Schrift seinem Ich zum Opfer bringt. Während Christus und seine Apostel ohne Bedenken Schrift und Gottes Wort identifizieren, sagt Frank: „Ich möchte die Verantwortung nicht auf mich nehmen, einen Christen zu lehren, daß der Glaube an die Heilswahrheit involviere den Glauben an die absolute Irrtumsfreiheit der Heiligen Schrift." (L. u. W., a. a. O., S. 97.) Auch die satisfactio vicaria Christi läßt Frank fallen. Während die Schrift ausdrücklich lehrt, daß Christus die Strafe erlitten hat, die wir Menschen hätten erleiden sollen (Jes. 53, 5; 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13), erklärt Frank: „Müßte man behufs der Stellvertretung Christi fordern, daß er gelitten habe, was die verdammte Menschheit hätte leiden müssen, so wäre die satisfactio vicaria hinfällig, da Christus eben dies nicht erlitten hat." (L. u. W., a. a. O., S. 138.) In der Lehre von der Rechtfertigung redet Frank einerseits ganz orthodox von der iustitia *extra* nos posita; andererseits kommt nach Frank der Glaube in der Rechtfertigung nicht bloß als medium *ληπτικόν*, sondern auch qua Verhalten des Menschen, als Akt der freien Selbstbestimmung, in Betracht. (L. u. W., a. a. O., S. 169.)

allerdings ein fataler Einwand gegen die „Selbstgewißheit“. Es ist das der Punkt, an dem die Ichtheologie — sie datiert ja nicht erst seit Schleiermacher, sondern ist reichlich vorher dagewesen — in eine Verlegenheit kommt, die sie nicht überwinden kann. Als die Schwärmer im 16. Jahrhundert behaupteten, sie hätten den „Geist“ und natürlich auch die Wahrheitsgewißheit unabhängig vom „äußeren Wort“, da legte Luther ihnen nahe, sie möchten doch auch ihr eigenes Reden und Schreiben einstellen, es wäre denn, daß sie in der hochmütigen Meinung ständen, „der Geist könnte durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht kommen, aber durch ihre [der Schwärmer] Schrift und Wort müßte er kommen“.[482] Frank erkennt die Berechtigung dieses Einwurfs an. Er gibt zu, daß sein „System der christlichen Gewißheit“ allerdings niemand zur Erlangung der Gewißheit dienen könne noch auch solle. Gleichzeitig macht er aber darauf aufmerksam, daß es noch andere Interessen als die christliche Gewißheit in der Welt gebe, nämlich das wissenschaftliche Interesse, und diesem Interesse solle sein „System“ dienen. Frank schreibt wörtlich in der zweiten Auflage seines Buches:[483] „Wendet man ein, wie ein hervorragender, vor Jahren hingeschiedener Theologe getan, wenn es so gemeint sei, so dürfte der Nutzen gering sein; denn wer solche Erfahrung gemacht habe und in der Gewißheit stehe, brauche jenen Nachweis nicht, und wer sie nicht gemacht habe und nicht darin stehe, dem helfe er nichts, so antworte ich: Nichts Weiteres begehrte ich, als einigermaßen zu verstehen das wirklich Vorhandene, die tatsächlich gegebene Gewißheit. . . . Wohl eine geringe Aufgabe, aber doch eine Aufgabe, nämlich eine wissenschaftliche: wer, in der Gewißheit stehend, kein Verlangen danach trägt, der lasse davon, und wer nicht darin steht, der lasse auch davon!“

Aber auch gegen diese Behauptung Franks, daß die Aufgabe, die er sich gestellt hat, wenigstens wissenschaftlichen Charakter trage, muß im Interesse der Wissenschaft Verwahrung eingelegt werden. Es ist nicht leicht, eine einigermaßen klare Vorstellung von dem Gedankengang zu gewinnen, durch den Frank den wissenschaftlichen Beweis für die christliche Selbstgewißheit erbringen will. Franks Klagen, daß man seine „Fragestellung“ nicht verstanden habe, waren berechtigt. Demgegenüber haben aber seine Beurteiler nicht nur auf die Tatsache hingewiesen, daß Frank eine unnötig schwere Sprache rede, sondern auch an die Möglichkeit erinnert, daß Frank

482) Schmalk. Art. M. 322, 6. 483) I, 119 f.

selbst wohl den Überblick über den Gedankengang, durch den es bei ihm zur „Selbstvergewisserung“ kommt, verloren habe. Soweit wir und andere Frank verstehen, soll es in der Weise zur wissenschaftlichen Gewißheit kommen, daß das Subjekt sich selbst „verobjektiviert“, das ist, sich selbst als Objekt der Betrachtung setzt. Geschieht dies, dann empfängt das Subjekt durch das Objekt, das es selbst setzt und das es selbst ist, „Eindrücke“, die es durch Denken zur „Erkenntnis“ erhebt und so sich selbst wissenschaftlich gewiß macht. Dabei ist nun aber immer vorausgesetzt, daß das Subjekt sich ja nicht nach einem außer ihm gelegenen Objekt, namentlich auch nicht nach der Heiligen Schrift und dem testimonium Spiritus Sancti, umsehen darf. „Auf den Heiligen Geist“, sagt Frank, „kann ich mich dabei insofern nicht berufen, als ja erst in Frage steht, ob, was ich vernehme, Zeugnis des Heiligen Geistes sei, ganz ebenso wie ich mich nicht auf die Heilige Schrift berufen kann, wenn in Frage steht, wie ich dazu komme, diese Schrift mir als heilige gelten zu lassen.“ [484] Das Verfahren verläuft daher so, als wenn jemand, der nach einem Halt sucht (denn die wissenschaftliche Gewißheit soll ja als „werdende“ dargestellt werden), sich selbst an irgendeinem Körperteil ergreift und damit den nötigen Stützpunkt gefunden zu haben meint. Die Theologie der Selbstgewißheit kann sich nicht beklagen, wenn einige grobe, zum Teil ungalante Bilder zur Charakterisierung ihrer wissenschaftlichen Methode gebraucht worden sind. Man hat nämlich gesagt, die Methode der Vergewisserung unter Ablehnung jedes „auswärtigen“ Stützpunktes durch Ergreifen des Ich als Objekt sei genau so „wissenschaftlich“ wie die Münchhausens, der sich selbst samt seinem Pferde an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zog. Hierzulande hat man zur Illustration der Wissenschaftlichkeit der Methode an die Methode des Mannes erinnert, “who raised himself by his own bootstraps”. Und wenn noch der Begriff der „geschlossenen Einheit“ hinzugenommen werde, dem die Ichmethode nachtrachte und der dieser Methode in so überschwenglichen Ausdrücken nachgerühmt werde („systematische Meisterschaft“, „wissenschaftliche Genialität“, „Höhe der wissenschaftlichen Entwicklung“ usw.), so ist ein etwas ungalantes Bild gebraucht worden. Die bewunderte „geschlossene Einheit“ ist verglichen worden mit der Einheit, die die Katze dadurch herstellt, daß sie mit dem eigenen Schwanze spielt und, diesen Körperteil als Objekt ergreifend, sich mehr oder minder schnell um sich selbst bewegt. Ohne Bild ist die Sachlage dahin richtig

484) System d. christl. Gewißheit 2 I, 143.

beschrieben worden, daß der Theologe, insofern er sich wirklich von der Heiligen Schrift losgemacht hat, nicht mit Gott und der göttlichen Wahrheit, sondern mit sich selbst und seinen menschlichen Gedanken Verkehr pflegt oder, wie man es auch ausgedrückt hat, mit „Projektionen des menschlichen Ich" umgeht. Es läßt sich wirklich nichts zugunsten des wissenschaftlichen Charakters der theologischen Ichmethode sagen.[485]

Als Resultat ergibt sich: Will die moderne Theologie wieder in Verbindung kommen mit nicht bloß eingebildeter, sondern wirklicher „christlicher Gewißheit", und will sie auch wieder Kontakt gewinnen mit wirklicher Wissenschaft — zur Wissenschaft gehört doch auch eine geordnete Gedankenwirtschaft —, so muß sie — es geht wirklich nicht anders — durch sich selbst einen großen Strich machen. Sie muß den unchristlichen und unlogischen Gedanken der „Selbstgewißheit" auf dem Gebiet der christlichen Wahrheitserkenntnis aufgeben und sich wieder auf den objektiven Grund stellen, auf dem die christliche Kirche tatsächlich erbaut ist, auf das Wort der Apostel und Propheten oder, was dasselbe ist, auf das Wort Christi.[486] Es gibt keine Selbstgewißheit in der christlichen Theologie, sondern es steht so, wie Luther sagt: Homo est certus *passive,* sicut Verbum Dei est certus *active.* Es gilt hier auch nicht die moderntheologische Berufung auf Christi Person im Gegensatz zu Christi Wort. Freilich ist Christi Person der Eckstein seiner Kirche.[487] Aber auf Christum als Eckstein können wir uns nur vermittelst des Glaubens an Christi Wort, das wir im Wort seiner Apostel und Propheten haben, gründen, wie in den unmittelbar vorhergehenden Worten zum Ausdruck kommt: *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.* Wer das Wort der

485) Frank beruft sich für den wissenschaftlichen Aufbau der Selbstgewißheit auf den Fichteschen Idealismus von der Objektsetzung durch das Subjekt. Er sagt: „Das ist die bleibende Wahrheit des Fichteschen Idealismus." (Christl. Gewißheit I, 61.) O. Flügel beschreibt den Fichteschen Idealismus so in „Probleme der Philosophie und ihre Lösungen", S. 96: „Nach Fichte besteht das Wesen der Dinge, wie bei Berkeley, in der bloßen Vorstellung; er geht aber dadurch noch über Berkeley hinaus, daß er nicht mehr nach einer äußeren Entstehungsursache dieser Vorstellungen sucht, sondern, von einer solchen ausdrücklich absehend, unsern Geist selbst als den alleinigen Urheber alles dessen ansieht, was er äußerlich wahrzunehmen glaubt." Flügel findet bei Fichte „nur etwa zwei" Inkonsequenzen. H. Ulrici nennt den Fichteschen Idealismus „eine unsinnige Einseitigkeit" (RE.[2] XV, 381).

486) Eph. 2, 20; Joh. 8, 31. 32; 17, 20. 487) Eph. 2, 20; 1 Petr. 2, 6.

Apostel und Propheten beiseiteschiebt, der gründet sich nicht auf Christum, den Eckstein, sondern setzt sich daneben. Luther drückt dies, wie wir oben hörten, so aus: „Wenn ich ohne Wort bin, nicht daran denke noch damit umgehe, so ist kein Christus daheim."

Zur Erklärung des geistlichen und geistigen Zusammenbruchs der Theologie der Selbstgewißheit, des Erlebnisses usw. gehört der Hinweis auf die Tatsache, die wir schon eingangs dieses Abschnitts berührten. Es ist dies die Tatsache, daß die Erlebnistheologie nicht eine gläubige, sondern eine kritische Stellung gegen Gottes Wort und damit gegen Gott selbst einnimmt. Dieser kritischen Stellung verdankt sie ihr Entstehen und Bestehen. Weil sie die Schrift als Gottes unfehlbares Wort verwirft, so hat sie sich auf das „religiöse Erlebnis" des theologisierenden Subjekts zurückgezogen und examiniert und kritisiert von hier aus die Heilige Schrift. Während Christus sagt: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort" und diesem Wort das Zeugnis ausstellt: „Dein Wort ist die Wahrheit",[488] sagt die Erlebnistheologie vom äußersten linken bis zum äußersten rechten Flügel teils ganz offen heraus, teils in etwas verdeckter Weise, aber unisono: Dein Wort ist nicht die Wahrheit, sondern mit Irrtum durchsetzt. Und während Christus seiner Kirche geboten hat, daß sie sich zum Zweck der Wahrheitserkenntnis auf die Basis seines Wortes stelle, um auf diese Weise von jedem menschlichen Ich, insonderheit auch vom Ich der Theologen, erlöst zu sein, erteilt die Erlebnistheologie der Kirche die Weisung, sich von dem der Kirche gegebenen Wort Christi loszumachen und sich in die „sturmfreie Burg" des Selbstbewußtseins des christlichen Subjekts zurückzuziehen. Sie verschärft die Kritik noch durch die immer wiederholte Beteurung: wer diesen Basiswechsel nicht mitmache, sondern die christliche Lehre noch aus der Heiligen Schrift schöpfen und normieren wolle, wie die erste Kirche, die Kirche der Reformation und „sonderlich die alten Dogmatiker" getan haben, der richte Unglück in der Kirche an; der vermittele nicht „lebendiges Christentum" und „lebendigen Glauben", sondern „Intellektualismus", tote Orthodoxie. Das ist in genauer Darstellung die ausgesprochen kritische Stellung, die alle Erlebnistheologen gegen Gottes Wort und damit gegen Gott selbst einnehmen. Die Erlebnistheologie ist die Theologie der Erhebung über Gottes Wort. Es ist der Nietzschesche „Übermensch" auf dem theologischen Gebiet. Nun wissen wir aber aus der Heiligen Schrift, daß diese kritische Stellung gegen Gottes Wort ein überaus gefähr-

488) Joh. 17, 14. 17.

liches Ding ist. Gott kann die Kritik seines Wortes nicht leiden. Christus hat den Menschen Gottes Wort gegeben, damit sie es glauben. Alle, die es kritisieren, anstatt es zu glauben, geraten in bezug auf die Wahrheitserkenntnis unter das Gericht, das Christus in den Worten Matth. 11, 25 beschreibt: „Du hast solches den Weisen und Klugen verborgen und hast es den Unmündigen offenbaret.“ Gottes Wort hat primo loco eine erleuchtende, secundo loco eine verblendende Wirkung. Wer es durch Wirkung des Heiligen Geistes im Wort nicht als Menschenwort, sondern, wie es denn wahrhaftig ist, als Gottes Wort aufnimmt, wie die Thessalonicher,[489] den erleuchtet es; wer ihm die Kritik seines Ich entgegensetzt, den verblendet es. Und diese richterlich blind machende Wirkung bindet auch die natürliche Urteilskraft. Wir weisen erstlich auf die Versuche hin, die wir so ziemlich bei allen Erlebnistheologen finden, die Ichtheologie unter die Protektion Luthers zu stellen. Schon Luther soll, wenn auch noch nicht ganz konsequent, die Theologen vom Schriftwort weggewiesen und das fromme Ich zum Richter über das Schriftwort eingesetzt haben. Äußerungen, in denen Luther sehr richtig betont, daß zum äußeren Schriftwort der Glaube hinzukommen müsse, werden so gedeutet, als ob Luther den Glauben vom äußeren Schriftwort loslösen wolle. Dieses Mißverständnis der Äußerungen Luthers reicht über das gewöhnliche Maß der Urteilsschwäche hinaus, das allen Menschen seit dem Sündenfall eigen ist.[490] Sodann sehen wir uns der Tatsache gegenüber, daß die Vertreter der Erlebnistheologie einander des „Subjektivismus“ beschuldigen. Diese Anschuldigungen sind sinnlos, weil die Prüfung derselben sofort zeigt, daß der Ankläger nicht minder als der Angeklagte im Hospital des Subjektivismus krank daniederliegt. W. Herrmann beschuldigt Frank des Subjektivismus, wie Ihmels berichtet und ausführlich darlegt.[491] Herrmann aber will seinerseits die christliche Gewißheit dadurch begründen, daß das menschliche Subjekt das „innere Leben JEsu“ in sich nachahmt. Als ob das nicht Subjektivismus im eminenten Sinne des Wortes wäre! Franks Subjektivismus wird auch von Ihmels beanstandet. Ihmels weist darauf hin, daß Frank die „ethische Betrachtungsweise“ (die moralische Umwandlung des christlichen Subjekts

489) 1 Theff. 2, 13.

490) Dieser Punkt wird bei der Lehre von der Heiligen Schrift unter dem Abschnitt „Luther und die Heilige Schrift“ näher dargelegt.

491) Die christl. Wahrheitsgewißheit, S. 124—167.

im Vergleich mit dem früheren unchristlichen Subjekt) als „Grundlage des ganzen Christenstandes“ verwenden will. Ihmels urteilt sehr richtig, daß die ethische Beschaffenheit des Christen „mannigfachen Schwankungen“ unterworfen sei und deshalb nicht Fundament des Christenstandes sein könne. Frank selbst habe diese „mannigfachen Schwankungen“ zugegeben. Die Grundlage des Christenstandes, sagt Ihmels, könne nur die Rechtfertigung bilden. Aber auch Ihmels gelingt es nicht, über den Subjektivismus hinauszukommen, weil er, wie Frank, in den Rechtfertigungsglauben menschliches Tun mengt. Wenn die Worte, mit denen er seine „Zentralfragen“ schließt, ernst zu nehmen sind, so stellt er das Kommen zum gnädigen Gott und die Wahrheitserkenntnis auf das menschliche Wollen. Er sagt dort:[492] „Zuletzt heißt diese Wahrheit [die christliche Wahrheit] Gott, und Gott kann sich nur dem erschließen, der ihn will.“ Das ist wahrlich eine klar ausgesprochene subjektive Begründung sowohl der Heils- als auch der Wahrheitsgewißheit. So dachte sich, wie die Konkordienformel erinnert, auch Chrysostomus die Sache: Trahit Deus, sed *volentem* trahit; tantum *velis*, et Deus praeoccurrit. „Gott zieht, er zieht aber den, der da will; du mußt nur wollen, so wird dir Gott zuvorkommen.“ Mit Recht warnt die Konkordienformel vor diesen Reden, weil sie „zur Bestätigung des natürlichen freien Willens . . . wider die Lehre von der Gnade Gottes eingeführt“ und „der Form gesunder Lehre nicht ähnlich“ seien.[493] Im Reiche Gottes liegt es nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.[494] Wie stehen wir armen Menschen uns doch im Wege, und wie töricht handeln wir, wenn wir nach einer subjektiven Begründung der Gewißheit suchen! Der Grund unserer Gewißheit liegt außer uns, in Gottes Wort, im Wort der Apostel und Propheten, worauf die christliche Kirche erbaut ist. Jeder Versuch, die Gewißheit, sei es die Heilsgewißheit, sei es die Wahrheitsgewißheit, durch etwas, was in uns selbst gelegen ist, zu begründen, macht die Gewißheit ungewiß, einerlei wie wir das in unser Ich verlegte Fundament benennen, ob Wiedergeburt oder sittliche Umwandlung oder Selbstbestimmung und Selbstsetzung oder menschliches Verhalten und geringere Schuld oder vorgängiges Wollen usw. Das hat Luther wohl erfahren. Deshalb ruft er Erasmus zu, als dieser ihm zumutete, das Kommen zum gnädigen Gott durch die facultas se applicandi ad gratiam bedingt sein zu

492) Zentralfragen 2, S. 166.
493) M. 608, 86. 494) Röm. 9, 16. 30—33.

lassen: „Du bist mir an die Kehle gefahren.“ [495] Deshalb hält derselbe Luther in bezug auf die „Wahrheitsgewißheit“ an dem Axiom fest, daß der Mensch sich nicht selbst gewiß macht, sondern durch Gottes Wort gewiß gemacht werde; homo certus est *passive*, sicut Verbum Dei est certum *active*. So fern ist Luther von allem Subjektivismus, zu dessen Beschützer man ihn machen möchte, daß er auch davor warnt, den wahren, vom Heiligen Geist gewirkten Glauben zum Fundament der Gewißheit zu machen und so den Glauben auf den Glauben zu gründen. Luther nennt den, der das tut, einen „abgöttischen, verleugneten“ Christen. Luther schreibt: [496] „Wahr ist's, daß man glauben soll zur Taufe [und das bezieht Luther auch auf das äußere objektive Wort]; aber auf den Glauben soll man sich nicht taufen lassen. Es ist gar viel ein ander Ding, den Glauben haben und sich auf den Glauben verlassen und also sich darauf taufen lassen. Wer sich auf den Glauben taufen läßt, der ist nicht allein ungewiß, sondern auch ein abgöttischer, verleugneter Christ, denn er trauet und bauet auf das Seine, nämlich auf eine Gabe, die ihm Gott gegeben hat, und nicht auf Gottes Wort alleine, gleichwie ein anderer bauet und trauet auf seine Stärke, Reichtum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit, welches doch auch Gaben sind, von Gott ihm gegeben.“

Wir haben in dem vorstehenden Abschnitt scharf über die „Selbstbewußtseinstheologie“ geurteilt. Aber es ist nicht unser, sondern Gottes Urteil, wie es klar in der Heiligen Schrift geoffenbart vorliegt. Dazu denken wir bei diesem scharfen Urteil auch an uns selbst. Die böse Art, welche sich in der Theologie des „menschlichen Selbstbewußtseins“ geltend macht, wohnt noch in allen Christen, sofern sie noch das böse Fleisch an sich haben. Auch das Fleisch der Christen repräsentiert noch den von Gott abgefallenen Menschen, der, weil er von Gott, seinem Zentrum, abgefallen ist, sich selbst zum Zentrum der Dinge macht, selbstbewußt ist, „sich selbst setzt“, auch über Gottes Wort sich setzt, also den „Übermenschen“ spielt. Wer von dieser Art herrschenderweise los ist, der preise Gottes Gnade, die ihn ohne sein Verdienst in kirchliche Verhältnisse geführt hat, die der wahren Theologie nicht hinderlich, sondern nur förderlich waren. Wer in hochmütiger Gesinnung bei sich sagen wollte: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie die andern Leute“, würde eo ipso in die Theologie der Selbstgewißheit zurückfallen, auch mitten in der äußeren Gemein-

495) St. L. XVIII, 1967. Opp. v. a. VII, 367. 496) St. L. XVII, 2213.

schaft solcher kirchlichen Kreise, in denen die Theologie der Selbstgewißheit doktrinell auf das entschiedenste verworfen wird. Natürlich kann die Tatsache, daß die Theologie des Selbstbewußtseins nur eine Ausgestaltung der bösen Art ist, die sich in allen gefallenen Adamskindern findet, uns nicht von der Pflicht entbinden, sie mit großem Ernst zu bekämpfen. Diese Theologie ist in jeder Beziehung das nicht, was sie zu sein vorgibt. Um kurz zu wiederholen: Zur Sicherstellung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie ersonnen, versetzt sie seine Vertreter in die Rolle des Mannes, der zur Sicherung des wankenden Ich sich an das eigene Ich anklammert. Wir sahen ferner, daß die Ichtheologie die böseste Form der Abgötterei darstellt, nämlich die Selbstvergötterung. Der Ichtheologe spricht die Autorität, die er der Heiligen Schrift abspricht, sich selbst zu. Und wie alle Abgötterei zuschanden macht,[497] so speziell auch die Selbstvergötterung, in der das Wesen der Selbstgewißheitstheologie besteht. Ihr Resultat ist nicht Gewißheit, sondern Einbildung, Selbsttäuschung, Ungewißheit, wie ausführlich gezeigt wurde. Wir sahen auch, daß die Ichtheologie sehr ansteckend wirkt. Schleiermacher wurde und wird als der Reformator des 19. Jahrhunderts bewundert. Und das hat einen doppelten Grund. Der durch den Sündenfall dezentralisierte Mensch macht sich selbst zum Zentrum der Dinge. Daher ist er leicht für eine Theologie zu gewinnen, die seinem Ich eine Herrscherstellung zuweist. Sodann trat und tritt die Ichtheologie, obwohl ihr Wesen Gottlosigkeit ist, mit dem Schein der Frömmigkeit auf. Die Schwärmer des 16. Jahrhunderts hätten die Kirche nicht zerrissen, wenn sie offen herausgesagt hätten, daß ihre Einfälle Produkte ihres menschlichen Ich seien. Statt dessen schrieben sie ihre Einfälle dem Heiligen Geist aufs Konto. Sie vergossen auch, um ihre Frömmigkeit zu bekräftigen, „Mulden von Tränen", wie Luther gelegentlich bemerkt. So redeten und reden auch Schleiermacher und alle, die seine theologische Methode befolgen, vom frommen Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts, vom wiedergebornen Ich, vom christlichen Erlebnis usw. Und obwohl sie die Schrift als Gottes Wort und die satisfactio vicaria verwerfen, so reden sie doch von großem Fortschritt in der Exegese und von einer tieferen Erfassung des Schriftsinns. Dies alles täuscht und ist geeignet, auch „unschuldige Herzen" [498] zu verführen. Auf dem Gebiet der Natur kann die Fichtesche Methode

497) Ps. 115, 4—8.

498) Röm. 16, 18.

der Setzung der Objekte durch das Subjekt keine Verwirrung anrichten, weil die vernunftlose Kreatur sich nicht nach den Ideen Fichtes, Platos oder irgendeines andern Ich richtet. Anders steht es auf geistlichem Gebiet. Da sehen wir, daß die Setzung der Objekte durch das menschliche Subjekt bei den vernünftigen Kreaturen zahlreiche Bewunderer und Abnehmer findet. Hieraus ergibt sich die Pflicht aller derer, die durch Gottes Gnade offene Augen haben, den Trug der Selbstbewußtseinstheologie aufzudecken und zu bekämpfen.

Wir haben im vorstehenden den unchristlichen und verderblichen Charakter der Bewußtseinstheologie vornehmlich an der Hand deutschländischer Schriften nachgewiesen. Aber diese Theologie beherrscht auch bei uns in den Vereinigten Staaten so ziemlich die ganze protestantische Theologie. Ja, sie ist bei uns, als im Lande der reformierten Sekten, recht eigentlich beheimatet. Zwingli und Calvin waren mit ihrer Lehre von einer unmittelbaren Wirksamkeit des Heiligen Geistes prinzipielle Vertreter der Ichtheologie. Daß das falsche Prinzip sich damals nicht vollständig entfalten konnte, lag in dem gewaltigen Einfluß Luthers. Weil dieser Einfluß Luthers zu Anfang des 19. Jahrhunderts fehlte, so braucht es uns nicht zu befremden, daß Schleiermacher mit seiner reformiert-pantheistischen Theologie hierzulande Bewunderer und Anhänger fand, wenn man auch im einzelnen Ausstellungen zu machen hatte.[499] Gegenwärtig steht es in den Vereinigten Staaten so, daß unsere alten und neuen großen Universitäten mit einer teilweisen Ausnahme von Princeton die Selbstbewußtseinstheologie vertreten, soweit sie sich mit Theologie befassen. Wir berichteten kürzlich in „Lehre und Wehre“[500] von einer „Organisation der Laien“ gegen das von den christlichen Grundwahrheiten (fundamentals) abgefallene Predigergeschlecht, das in den Universitäten und Predigerseminaren großgezogen worden ist und nun das Land überwuchert. Die Organisation wird damit begründet, daß in den Universitäten und den meisten Predigerseminaren ein Predigergeschlecht großgezogen worden ist, das die christlichen Grundwahrheiten (fundamentals) leugnet. Besonders wird darauf hingewiesen, daß an die Stelle der göttlichen Autorität das Ichbewußtsein (consciousness of the individual) und an die Stelle der stellvertretenden Genugtuung Christi moralische Bestrebungen nach

499) Instruktiv in bezug auf den Schleiermacherschen Einfluß hierzulande ist Strongs langer Artikel "The Theology of Schleiermacher as Illustrated by His Life and Correspondence" in seinen *Miscellanies*, Vol. II, 1—57.

500) 1923, S. 89 f.

dem Vorbilde des Idealmenschen Christus gesetzt werden.[501]) Wie weit diese „Laienorganisation" einen Damm gegen die Verderbensflut bilden wird, steht dahin. In unserer Kirchengemeinschaft, die sich unter dem Namen Synodalkonferenz zusammengeschlossen hat, ist bis jetzt, Gott sei Dank, noch keine Organisation der Laien gegen die Prediger nötig. Wir wissen unter den Tausenden von Predigern keinen einzigen, der die Inspiration der Schrift antastete und infolgedessen auf den Standpunkt der Ichtheologie gedrängt würde. Aber es gilt, die Gefahr im Auge zu behalten, die uns auch durch unsere amerikanische Umgebung droht.

17. Theologie und Lehrfortbildung.

Bekanntlich wird gerade auch zu unserer Zeit die Fortbildung der christlichen Lehre für nötig und nützlich gehalten, und zwar nicht nur von den verschieden abgestuften liberalen Theologen, sondern auch von den „konfessionell" gerichteten neueren Lutheranern. Beispiele werden im folgenden beigebracht werden. Die Theologen, welche sich gegen Lehrfortbildung ablehnend verhalten, haben den Namen „Repristinationstheologen" bekommen, sonderlich die sogenannten Missourier;[502]) aber auch andere, z. B. Philippi.[503]) Auch innerhalb der lutherischen Kirche Amerikas wurde die Fortbildung der lutherischen Lehre aufs Programm gesetzt.[504])

---

501) Wir setzen einige Worte aus der Zeitschrift *The Fundamentalist*, Vol. II, No. 1, hierher: "The Radicals are set on substituting 'evolution' for creation, 'the principle animating the cosmos' for the living God, consciousness of the individual for the authority of the Bible, reason for revelation, sight for faith, 'social service' for salvation, reform for regeneration, the priest for the prophet, ecclesiasticism for evangelism, the human Jesus for the divine Christ, a man-made 'ideal society' for the divinely promised kingdom of God, and humanitarian efforts in this poor world for an eternity of joy in God's bright home." Sonderlich wird auf D. Fosdicks kürzlich in New York gehaltene und im Lande weitverbreitete Predigt hingewiesen: "Dr. Harry Emerson Fosdick, for example, not only preached his now famous sermon here in New York on the question, 'Shall the Fundamentalists Win?' in which he repudiated the inspiration of the Scriptures, the virgin birth, the vicarious atonement, and the second coming of our Lord, but this sermon was then put into pamphlet form, and has been broadcasted throughout the nation."

502) Vgl. das Vorwort zu L. u. W. 1875, S. 1 ff. 33 ff., besonders S. 65 ff.

503) Hofmann in „Schutzschriften", 1. Heft, S. 2, gegen und über Philippi: „Mag immerhin fortschlafen, wer es gern bequem hat."

504) Hierher gehört der Artikel „Die falschen Stützen der modernen Theorie von den offenen Fragen", L. u. W. 1868, S. 97 ff.; ferner „Die moderne Lehrentwicklungshäresie", 1877, S. 129 ff.

Eine Fortbildung der christlichen Lehre kann es deshalb nicht geben, weil die christliche Lehre eine mit der Lehre der Apostel völlig abgeschlossene Größe ist, die im Laufe der Zeit nicht fortzubilden, sondern völlig unverändert festzuhalten und zu lehren ist. Christi Lehrauftrag, den wir Matth. 28, 18—20 haben, deckt die ganze Zeit des Neuen Testaments bis an den Jüngsten Tag und lautet dahin, daß seine Kirche die Völker halten lehre alles, was er (Christus) ihr befohlen hat. Daß wir aber Christi Lehre in der Lehre seiner Apostel haben, bezeugt uns ebenfalls Christus selbst, wenn er Joh. 17, 20 sagt, daß alle Glieder seiner Kirche bis an den Jüngsten Tag durch der Apostel Wort an ihn glauben werden. Dessen waren sich auch die Apostel sehr klar bewußt. Paulus ermahnt die Gemeinden, die durch seine Lehrtätigkeit entstanden waren: „So stehet nun (*στήκετε*), liebe Brüder, und haltet an den Satzungen (*κρατεῖτε τὰς παραδόσεις*), die ihr gelehret seid, es sei durch unser Wort oder Epistel.“ [505] Und daß Paulus dabei nicht bloß an temporäre Geltung seiner Lehre dachte, geht aus den Stellen hervor, in denen er ausdrücklich auf die zukünftigen Zeiten Rücksicht nimmt: „Das weiß ich, daß nach meinem Abschied werden unter euch kommen greuliche Wölfe, die der Herde nicht verschonen werden. Auch aus euch selbst werden aufstehen“ (*ἀναστήσονται*, Futurum) „Männer, die da verkehrte Lehren reden, die Jünger an sich zu ziehen.“ [506] „In den letzten Zeiten werden etliche vom Glauben abtreten“ (*ἀποστήσονται*, Futurum) „und anhangen den verführerischen Geistern und Lehren der Teufel.“ [507] Alles, was Paulus lehrt, lehrt er angesichts des Jüngsten Tages und damit als bis an den Jüngsten Tag geltend.[508] Und die Lehre Pauli ist so unveränderliche göttliche Wahrheit, daß er über jeden, der sich an seinem Evangelium eine Änderung erlaubt, den Fluch ausspricht.[509] Daher auch die Ermahnung des Apostels, von allen Anderslehrenden zu weichen und sie getrost für aufgeblasene Schwätzer und Nichtswisser zu halten.[510] Besonders zu beachten für unsere Zeit ist die Tatsache, daß Paulus die Vollkommenheit der apostolischen Lehre auch solchen Lehrern gegenüber festhält, die unter dem Schein einer höheren philosophischen Erkenntnis und einer höheren Geistlichkeit die Lehre Christi ergänzen wollten. Er sagt von allen,

505) 2 Theff. 2, 15. 506) Apost. 20, 29—31.
507) 1 Tim. 4, 1 ff. Ebenso 2 Tim. 3, 1 ff.
508) 2 Tim. 4, 1 ff.; 1 Tim. 6, 14. 15. Ebenso Petrus, 1 Petr. 5, 1—4.
509) Gal. 1, 6—9; 5, 12. 510) Röm. 16, 17; 1 Tim. 6, 3. 4.

welche die von den Aposteln verkündigte Lehre Christi glauben, daß sie dadurch in Christo vollkommen sind, ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.[511])

Dagegen ist von Vertretern der Lehrfortbildung eingewendet worden, daß die Kirche im Laufe der Zeit sich genötigt gesehen habe, dem sich erhebenden Irrtum gegenüber die christliche Lehre in besonderen Formulierungen, wie ὁμοούσιος, θεοτόκος, homo mere passive se habet usw., zum Ausdruck zu bringen. Das ist Tatsache. Aber durch den Gegensatz hervorgerufene neue Formulierungen der Schriftlehre wie die ebengenannten sind kein Beweis für Lehrfortbildung, sondern vielmehr ein Beweis für das Gegenteil, nämlich für das Bleiben bei der Schriftlehre (μένειν

---

511) Kol. 2, 6—9. 16—20. Peake meint z. St. (in *The Expositor's Greek Testament*): "There is no condemnation of philosophy in itself, but simply of the empty, but plausible, sham that went by that name at Colossae." Ähnlich Meyer und wohl die meisten neueren Exegeten. Nach Text und Kontext steht es so, daß der Apostel vor aller Philosophie warnt, sofern sie in Sachen der christlichen Lehre mitreden und die christliche Lehre ergänzen oder vollkommener machen will. Darin, sagt der Apostel, liegt ein leerer Betrug, weil die Philosophie Menschenlehre ist, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, während die Christen κατὰ Χριστόν gelehrt sind, der nicht ein bloßer Mensch ist, sondern in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, so daß die christliche Lehre im Unterschied von aller Menschenlehre göttliche Lehre ist. Vgl. Note 138. Kurz, in dieser Kolosserstelle ist alle Philosophie, weil sie ihrer Art nach Menschenlehre ist, von der Theologie schlechthin ausgeschlossen. Meyer meint, „Luthers häufige Verwerfungsurteile über die Philosophie" hätten darin ihren Grund, daß Luther „die Entartung derselben in der aristotelischen Scholastik vorschwebte". Vgl. dagegen das S. 17 mitgeteilte Zitat aus Luther. Luther lobt die Philosophen, sofern sie Stücke des Gesetzes aus der natürlichen Vernunft lehren. Dabei hält er aber fest: „Die Philosophen sind nicht Theologen; darum erinnert Paulus nicht vergebens [Kol. 2, 8], daß wir uns in acht nehmen sollen vor der Philosophie, das ist, vor aller Philosophie, weil ein solcher nichts hat als Worte menschlicher Weisheit, welche sicherlich mit dem Evangelio nicht übereinkommen und damit auch nicht übereinkommen können." St. L. XXII, 1932. Ferner St. L. I, 484 f., zu 1 Mos. 6, 5. 6: „Die Philosophen disputieren an etlichen Orten nicht so gar närrisch (inepte) von Gott, von Gottes Vorsehung, dadurch Gott alles regiert; und dünket solches etliche so christlich geredet zu sein, daß sie schier aus Sokrates, Xenophon, Plato usw. Propheten machen. Weil sie aber also davon disputieren, daß sie nicht wissen, daß Gott seinen Sohn Christum gesandt habe zur Seligkeit der Sünder, so sind diese köstlichen und schönen Disputationen die höchste Unwissenheit von Gott und eitel Gotteslästerung nach der Meinung dieses Textes, welcher kurz und rund ein solch Urteil fällt, daß alles Dichten und Trachten und Vornehmen des menschlichen Herzens durchaus böse ist."

ἐν τῷ λόγῳ τοῦ Χριστοῦ). Luther weist schlagend nach, daß die ersten alten „Hauptkonzilia" mit ihrem ὁμοούσιος, ϑεοτόκος usw. nichts Neues gemacht, sondern nur die Lehren bekannt haben, die die Christenheit von allem Anfang an auf Grund der Schrift geglaubt hat.[512]) Auch durch die Reformation der Kirche ist die christliche Lehre nicht im geringsten fortgebildet, sondern lediglich die alte Lehre der Schrift aus dem papistischen Wust der Menschenlehren wieder hervorgezogen, gelehrt und bekannt worden. Dessen war Luther sich wohl bewußt. Er sagt:[513]) „Wir erdichten nichts Neues, sondern halten und bleiben bei dem alten Gotteswort, wie es die alte Kirche gehabt; darum sind wir mit derselben die rechte alte Kirche, die einerlei Gotteswort lehret und glaubet. Darum lästern die Papisten abermal Christum selbst, die Apostel und ganze Christenheit, wenn sie uns Neue und Ketzer schelten. Denn sie finden nichts bei uns denn allein das Alte der alten Kirche." Es liegt ein Nichtverstehen der Reformation vor, wenn moderne Theologen, um sich mit ihrer Lehrfortbildung unter Luthers Protektion zu stellen, von einem „neuen Verständnis des Christentums in der Reformation" reden. Daß sie nichts Neues lehre, ist auch der Ruhm der Augustana.[514]) Ebenso will die Konkordienformel nichts Neues setzen, wie aus ihrer prinzipiellen Erklärung hervorgeht: „daß die einige

512) Dies weist Luther in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen" von den einzelnen Konzilien nach und sagt dann in Zusammenfassung St. L. XVI, 2248 f.: „Also haben wir die vier Hauptkonzilia und die Ursachen, warum sie gehalten sind. Das erste, zu Nicäa, hat die Gottheit Christi wider Arium verteidigt, das andere, zu Konstantinopel, die Gottheit des Heiligen Geistes wider Macedonium verteidigt, das dritte, zu Epheso, in Christo eine Person wider Nestorium verteidigt, das vierte, in Chalcedon, zwo Naturen in Christo wider Eutychen verteidigt, aber damit keinen neuen Artikel des Glaubens gestellet. Denn solche vier Artikel sind gar viel reichlicher und gewaltiger auch allein in St. Johannis Evangelio gestellet, wenngleich die andern Evangelisten und St. Paulus, St. Petrus hiervon nichts hätten geschrieben, die doch solches alles auch gewaltiglich lehren und zeugen samt allen Propheten. Haben nun diese vier Hauptkonzilia (welche von den Bischöfen zu Rom den vier Evangelien nach ihrem Dekret gleichzuhalten sind, gerade als stünden solche Stücke nicht viel reichlicher neben allen Artikeln in den Evangeliis — so fein verstehen die Eselbischöfe, was Evangelia oder Konzilia sind!) nichts Neues wollen noch können in Glaubensartikeln machen oder setzen, wie sie selbst bekennen, wieviel weniger kann man solche Macht geben den andern Konzilien, die man geringer muß halten, wo diese vier sollen die Hauptkonzilia sein und heißen.... Setzen sie aber etwas Neues im Glauben oder guten Werken, so sei gewiß, daß der Heilige Geist nicht da sei, sondern der unheilige Geist mit seinen Engeln."

513) St. L. XVII, 1324. 514) Art. XXI. M. 47, 1—5; 48, 1—6.

Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments. . . . Andere Schriften aber der alten und neuen Lehrer, wie sie Namen haben, sollen der Heiligen Schrift nicht gleichgehalten, alle zumal miteinander derselben unterworfen und anders oder weiter nicht angenommen werden denn als Zeugen, welcher Gestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Apostel und Propheten erhalten worden".[515] Daß in der Konkordienformel auch im Artikel von der Person Christi und speziell von der communicatio idiomatum keine neue Lehre vorgetragen sei, wird dogmenhistorisch im Catalogus Testimoniorum nachgewiesen.[516]

Daß es keine Fortbildung der christlichen Lehre gibt, tritt schließlich auch darin zutage, daß alle Fortbildungsversuche, bei Licht besehen, sich als Umbildung und Zerstörung der christlichen Lehre erweisen. Und das ist nicht nur das Urteil Luthers und derer, die von der Ichtheologie als Repristinationstheologen registriert werden, sondern so haben auch solche landeskirchliche Theologen des 19. Jahrhunderts geurteilt, denen das Bleiben an der christlichen Lehre am Herzen lag. So schrieb D. Münkel im Jahre 1862 im Vorwort zu seinem „Neuen Zeitblatt":[517] „Schwerlich ist noch eine Lehre übriggeblieben, welche nicht Umbildung, Zusätze und Ausmerzungen in erheblichem Maße erfahren hat. Man hebe von der Dreieinigkeit an, gehe weiter zu den Lehren von der Person und dem Werke Christi, vom Glauben und der Gerechtigkeit, von den Sakramenten und der Kirche bis zu den letzten Dingen, man wird kaum noch etwas in seiner alten Gestalt und in seinem vormaligen Werte finden. Nicht selten ist es dermaßen verändert, daß nur der alte Rahmen noch an das alte Bild erinnert, und bisweilen ist sogar der Rahmen als gar zu knapp und altfränkisch zerschlagen. Eine kleine Probe mag das anschaulich machen. Wenn Christus nach der Kirchenlehre auch in seiner Niedrigkeit wahrhaftiger Gott ist, so hat man ihn jetzt der göttlichen Eigenschaften entleert, ohne welche die Gottheit gar nicht gedacht werden kann, oder man läßt sich seine Gottheit allmählich bis zur Auferstehung in ihn hineinarbeiten. Der Tod Christi hat es sich gefallen lassen müssen, daß er nicht mehr zur Sühne an unserer Statt und zur Versöhnung mit Gott geschehen ist. Die Gerechtigkeit des Glaubens durch die Gerechterklärung Gottes soll

---

515) Epitome. M. 517, 1. 2. 516) M. 731—760.

517) Zitiert in L. u. W. 1875, S. 71 ff.

zu hölzern und äußerlich sein; in etwas verdeckter Weise zieht man wieder die Werke heran. Gesetz und Evangelium mengt man wieder zusammen. Das Wort Gottes und die Predigt wird so zurückgestellt, als wenn die Sakramente die Hauptsache tun, jedenfalls erst Leben in die Kirche bringen müßten. Die sichtbare Kirche kommt wieder zu solcher Wichtigkeit, als wenn sie die wahre Kirche, die Inhaberin aller Verheißungen Gottes wäre. Und was soll ich zu dem Verhältnis der Kirchen, von Amt und Regiment, von Chiliasmus und ewigem Leben sagen? Die Streitfragen liegen vor jedermanns Augen, und wenn der Streit nicht etwas auf sich hätte, so würde er nicht so heftig sein. . . . Ich setze den Fall, daß wir in allen diesen aufgezählten oder nicht aufgezählten Abweichungen und Veränderungen einig wären, würde das noch lutherische Lehre heißen können, oder würde man den Mut haben, das Fortbildung der lutherischen Lehre zu nennen, was die wesentlichsten Stücke der lutherischen Lehre wie alten Schutt hinausfegt? Ich wenigstens würde nicht das Herz haben, mich einen Lutheraner zu nennen, und würde offen gestehen: Wir sind allesamt abgewichen. . . . Es läßt sich freilich ziemlich sicher erwarten, daß die wissenschaftliche Theologie in nicht gar ferner Zeit ihren Kredit verlieren wird. Während die übrigen Wissenschaften sich mit ihren wahren und unleugbaren Fortschritten die Achtung der Welt erringen, weist die Theologie die grenzenloseste Verwirrung auf, und indem sie fortschreitet, weiß niemand recht, worin der Fortschritt besteht, da einer des andern Fortschritte als Rückschritte bezeichnet und die Kirche von allen Fortschritten nicht nur keinen Gewinn, sondern nur Streit und Beulen und Wunden aufzuweisen hat. So ist es gekommen, daß die übrigen Wissenschaften ein gemeinsames Band um alle gebildeten Völker geschlungen haben und alle Kräfte in ihren Dienst nehmen, indes die Theologie aller Art zersplittert und zerteilt, die doch ihrem Beruf und ihrem Stoffe nach einigen sollte in dem *einen* Heile, welches allen Völkern bestimmt ist. Das ist ein sehr kläglicher und niederschlagender Anblick, der wahrlich nicht dazu ermutigen wird, sich den Irrgewinden theologischer Wissenschaft anzuvertrauen." Im Jahre 1870 urteilte die Berliner, von Hengstenberg gegründete, von Tauscher fortgesetzte „Ev. Kirchenzeitung" vom Monat April:[518] „Wir müssen sagen, daß die gegenwärtige Zeit mit ihrer theologischen und kirchlichen Zerrissenheit zur Entwicklung der kirchlichen Lehre am wenigsten geeignet ist. Sind doch sogar die kirchlichsten [!] Theologen der

518) Zitiert in L. u. W., a. a. O., S. 70.

Neuzeit, ein v. Hofmann, ein Thomasius, ein Hengstenberg sogar, mit ihren Versuchen, diese und jene Lehre der Kirche weiter zu entwickeln, so ziemlich — sit venia verbo — verunglückt." Weiter unten heißt es: „Der in der Tat neue Anstoß, den die christliche Lehrentwicklung durch Schleiermacher erhalten hat, ist ebenso verderblich für die Lehre wie für das Leben geworden."

Den ausführlichsten Nachweis, daß die von der modernen Theologie versuchte Lehrfortbildung nicht eine Fortbildung der christlichen Lehre, sondern einen Abfall von derselben darstellt, hat wohl D. Walther in einer Reihe von Artikeln geliefert, die sich unter der Überschrift „Was ist es um den Fortschritt der modernen lutherischen Theologie in der Lehre?" in drei Jahrgängen von „Lehre und Wehre" finden.[519] Walther nennt die Theorie, wonach die Dogmen sich erst nach und nach bilden, „eine protestantisch maskierte Schwester des Romanismus" und eine Umbildung der Kirche „zu einer Philosophenschule, deren Arbeit es ist, die Wahrheit ewig zu suchen, während die Kirche nach Gottes Wort die ‚Hausehre' ist, welcher die Wahrheit als ihr köstlichster Schatz, als ihre gute Beilage vertraut ist, daß sie sie bewahre durch den Heiligen Geist, 2 Tim. 1, 13. 14; 1 Tim. 6, 20". Walther erinnert auch mit den alten lutherischen Theologen daran, daß die Kirche, geschichtlich betrachtet, nicht eine fortschreitende und aufwärts gerichtete Lehrentwicklung an sich wahrnehmen lasse, sondern vielmehr, was die öffentliche reine Lehre anlange, dem zunehmenden und abnehmenden Monde gleiche, „bald Zeiten sonderlicher Gnadenheimsuchungen, bald Eklipsen erfahre".[520]

Wir weisen schließlich noch zurück auf das, was wir unter dem Abschnitt „Das Christentum als absolute Religion" gesagt haben.[521] Fortbildungsversuche machen wir nur so lange und nur insofern, als wir die christliche Lehre noch nicht kennen. Nachdem wir sie und insofern wir sie durch Gottes Gnade im Glauben an Gottes Wort erkannt haben, stehen wir anbetend vor ihrer unveränderlichen göttlichen Größe. Bekanntlich ist das auch die Stellung der heiligen Engel den Dingen gegenüber, die uns die Apostel, durch den Heiligen Geist vom Himmel gesandt, verkündigt haben: *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.*[522] Die „Repristinationstheologie" ist die einzige Theologie, die in der christlichen Kirche existenzberechtigt ist.[523]

519) Es sind dies die Jahrgänge 1875, 1876, 1878.

520) L. u. W. 1868, S. 136 f. 521) S. 36—42. 522) 1 Petr. 1, 12.

523) Joh. 8, 31. 32; 17, 20; 1 Tim. 6, 3 ff.; Eph. 2, 20.

18. Theologie und Lehrfreiheit.

Wie die Freiheit aller Christen darin besteht, daß sie vom eigenen Willen los und Gebundene oder Knechte Gottes geworden sind δουλωθέντες τῷ θεῷ),[524] so besteht insonderheit die Lehrfreiheit der Lehrer der Kirche in ihrem völligen Gebundensein durch Gottes Wort. Diese Erklärung der Lehrfreiheit gibt Christus ausdrücklich in den Worten: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so . . . werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen (ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς).[525] Sofern der Theologe das für christliche Lehre hält und ausgibt, was dem eigenen Ich oder dem Ich anderer Menschen entstammt, ist er der Menschenknechtschaft verfallen. Die Lehrfreiheit, die in unserer Zeit sonderlich für die Theologen gefordert worden ist und darin bestehen soll, daß der Theologe nicht durch das Wort der Heiligen Schrift gebunden sei (Buchstabenknechtschaft, unwürdiger Lehrzwang, gesetzlicher Geist usw.), ist die Freiheit des Fleisches, noch anders ausgedrückt: die Freiheit des „Übermenschen", der über Gottes Wort und Willen erhaben zu sein meint.

Um zu erkennen, welche Abnormität in der allgemein geforderten Lehrfreiheit uns entgegentritt, achten wir noch auf die folgenden einzelnen Punkte:

1. Die christliche Kirche hat bis an den Jüngsten Tag nur einen Lehrer. Das ist Christus. *Εἷς ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε . . . καθηγητὴς ὑμῶν ἐστιν εἷς ὁ Χριστός.*[526] Was er, Christus, seinen Jüngern befohlen hat, sollen sie alle Völker bis ans Ende der Tage lehren.[527] Obwohl Christus im Stande der Erhöhung nach seiner sichtbaren Gegenwart der Kirche entzogen ist, so ist und bleibt er doch auch im Stande der Erhöhung der einzige Lehrer seiner Kirche durch sein Wort, das er durch seine Apostel der Kirche gegeben hat und auf welches Wort er seine Kirche bis an den Jüngsten Tag verweist.[528] So haben es auch die Apostel verstanden. Sie binden die Christen an ihre Lehre.[529] Aber das tun sie, weil sie wissen, daß sie nur Christi Wort reden.[530] So haben es auch nach der Apostel Zeit alle rechten Lehrer der Kirche verstanden. Luther:[531] „Will jemand predigen, so

524) Röm. 6, 22.
525) Joh. 8, 31. 32.
526) Matth. 23, 8. 10.
527) Matth. 28, 19. 20.
528) Joh. 8, 31. 32; 17, 20.
529) 2 Theſſ. 2, 13; Gal. 1, 6—9.
530) 1 Kor. 14, 37; 2 Kor. 13, 3; 1 Tim. 6, 3.
531) St. L. XII, 1413.

schweige er seiner Worte und lasse sie in weltlichem und Hausregiment gelten; allhier in der Kirche soll er nichts reden denn dieses reichen Hauswirts Wort; sonst ist es nicht die wahre Kirche. Darum soll es heißen: Gott redet." Welche Abnormität liegt daher darin vor, wenn solche, die Lehrer in der Christenheit sein wollen, „Lehrfreiheit" für sich in Anspruch nehmen! Wer Lehrfreiheit fordert, stellt sich neben und eo ipso wider Christum. Daher heißen alle falschen Lehrer Antichristen, 1 Joh. 2, 18: *Νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν.* Dieser Punkt ist ausführlich unter dem Abschnitt behandelt: „Christi Ausrichtung des prophetischen Amtes im Stande der Erhöhung." [532]

2. Die Christen haben in der Schrift den klaren und oft wiederholten Befehl, nur solche Prediger zu hören, die aus des HErrn Munde — das ist für unsere Zeit: aus der Heiligen Schrift — lehren und nicht aus dem eigenen Innern.[533] Allen, die nicht Christi Lehre bringen, sollen sie den christlichen Brudergruß verweigern,[534] sie für aufgeblasene Ignoranten halten [535] und von ihnen weichen.[536] Groß ist daher der Unverstand der Prediger, die keine Verpflichtung auf das Bekenntnis der christlichen Gemeinde wollen, mit der Begründung, daß dadurch ihre Lehrfreiheit ungehörig eingeschränkt werde. Schon die bloße Forderung der Lehrfreiheit bringt an den Tag, daß solche nicht wissen, was göttliche Ordnung ist in bezug auf die Lehre, die in der christlichen Kirche gelehrt werden soll. Noch größer aber ist der Unverstand der theologischen Professoren, wenn diese „Lehrfreiheit" als ein ihnen zukommendes Privilegium in Anspruch nehmen. Auf sie findet alles den Predigern Gesagte verschärfte Anwendung, weil sie die zukünftigen Prediger der Kirche heranbilden sollen. Der Einwand, daß ihnen als Vertretern der „theologischen Wissenschaft" Lehrfreiheit zukomme, ist nicht zutreffend, weil Christus sehr klar lehrt, daß alle Erkenntnis oder alles Wissen der christlichen Lehre sich nur durch das Bleiben an Christi Wort vermittelt. Schon die bloße Forderung der Lehrfreiheit seitens theologischer Lehrer stellt klar die Tatsache ins Licht, daß ihnen die Qualifikation für das theologische Lehramt abgeht.

Ein Blick in die Geschichte der Kirche zeigt uns die Tatsache, daß die sogenannte wissenschaftliche Theologie in den Landeskirchen der verschiedenen Länder schon ziemlich lange und ziemlich allgemein Lehrfreiheit genoß. Aber das ist auch eine Hauptursache des gegen-

532) II, 400 ff. 533) Jer. 23, 16. 31. 534) 2 Joh. 7—11.
535) 1 Tim. 6, 3 ff. 536) Röm. 16, 17.

wärtigen Chaos in diesen Kirchen. Doch auch unter freikirchlichen Verhältnissen, wie bei uns in den Vereinigten Staaten, ist der unchristlichen Forderung der „Lehrfreiheit" an kirchlichen Lehranstalten in weitem Umfange nachgegeben worden, selbst in lutherisch sich nennenden Kreisen. Auch an unsern Staatsuniversitäten, die naturgemäß keine theologische Fakultät haben, fordern Professoren dennoch Lehrfreiheit für ihre „religiösen Ansichten".[537)]

Bekanntlich wird in neuerer Zeit allgemein behauptet, daß zwei Dinge sich nicht miteinander vertragen: das Gebundensein an Christi Wort und die dem Theologen notwendig zukommende „innere Freiheit". Wenn dem Theologen zur Pflicht gemacht werde, sich an das Schriftwort schlechterdings gebunden zu erachten, so werde ihm das Schriftwort zu einem vom Himmel gefallenen Gesetzeskodex, zu einem papiernen Papst usw., und es liege in dieser Beziehung ein Rückzug auf den Katholizismus vor. Um dem „evangelischen" Geist des Protestantismus den unbedingt nötigen Spielraum zu gewähren, bleibe daher nur übrig, die Heilige Schrift als Quelle und Norm der Theologie fahren zu lassen und sich auf das „lebenswarme" und „lebendige" Ich des theologisierenden Subjekts zurückzuziehen. So argumentiert in wesentlicher Übereinstimmung die gesamte moderne Theologie vom äußersten linken bis zum äußersten rechten Flügel. Es ist gesagt worden, daß die rechte Theologie der Gegenwart von „der Saulsrüstung der alten Theologie", namentlich von der Verbalinspiration der Schrift, loskommen müsse. Dann könne sie wie David „mit Gott über die Mauern springen".[538)] Dagegen ist erstlich daran zu erinnern, daß — nach Christi maßgeblicher Ansicht — jene zwei Dinge sich nicht nur sehr gut miteinander vertragen, sondern daß auch das eine Ding, und zwar das Bleiben am Schriftwort, das einzige Mittel ist, wodurch es zur Erkenntnis der Wahrheit und zur theologischen Freiheit kommt. Das ist es, was uns Christus disertis verbis Joh. 8, 31. 32 einschärft: *Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ . . . γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.* Zum andern weist Christus in demselben Zusammen-

537) Vgl. James H. Baker, *American University Progress,* 1916, unter dem Abschnitt "Academic Freedom", S. 84 f.: "Problems may arise in discussion of . . . religious and political beliefs." "The university is responsible for pioneer thought and must adhere to facts, and, like Huxley, let them lead where they will." Die Verwaltungsbeamten haben ihre Pflicht erfüllt, "when they appoint able and fearless men to the faculties and attend to the business details of university *management*".

538) Vgl. Theodor Kaftan, Moderne Theologie des alten Glaubens 2, S. 121.

hang auf die Tatsache hin, daß es zwei Klassen von Hörern, resp. Lesern seines Wortes gibt: solche, die sein Wort als Gottes Wort erkennen und willig annehmen, und solche, die sein Wort nicht als Gottes Wort erkennen, sondern für eine lästige „äußere Autorität“ halten und dagegen rebellieren. Den Grund für diese ungleiche Stellung seinem Worte gegenüber gibt Christus mit den Worten an: „Wer aus Gott ist (ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ), der höret Gottes Wort“,[539] und im Bilde ausgedrückt: „Die Schafe folgen ihm [Christo] nach, denn sie kennen seine Stimme. Einem Fremden aber folgen sie nicht nach, sondern fliehen vor ihm, denn sie kennen der Fremden Stimme nicht.“[540] Von der andern Klasse sagt Christus, nämlich von den Juden, die sich gegen sein Wort als gegen eine unerträgliche „äußere Autorität“ ablehnend verhielten: „Ihr höret nicht, denn ihr seid nicht von Gott“ (ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ), und: „Ihr kennet meine Sprache nicht, denn ihr könnt ja mein Wort nicht hören.“[541] Kürzer ausgedrückt, sagt Christus: Gottes Kinder erkennen in Christi Wort Gottes Wort; die noch nicht Gottes Kinder sind, sind noch nicht in dem Zustande, in Christi Wort Gottes Wort erkennen und annehmen zu können. Deshalb ruft Christus den über sein Wort murrenden Juden gleichsam beschwichtigend zu: „Murret nicht untereinander! Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat.“[542] Auf Grund dieser Belehrung Christi halten wir nicht dafür, daß wir einem Menschen, der noch außerhalb der christlichen Kirche steht, zuerst mit Vernunftgründen die göttliche Autorität der Schrift beweisen sollten, um ihn danach zur Erkenntnis seiner Sünden und zum Glauben an Christum, den Sündentilger, zu führen, sondern wir predigen ihm, auch ohne die Schrift nur zu erwähnen, Buße und Vergebung der Sünden. Ist ein Mensch auf diese Weise — und es gibt keine andere Weise — ein Christ, ein Schäflein der Herde Christi, ein Kind Gottes geworden, dann erkennt er in dem Schriftwort Gottes Wort, gerade wie die Kinder Gottes unter den Juden Christi mündlich verkündigtes Wort als Gottes Wort erkannten und von Herzen annahmen. Ist, mit Ludwig Hofacker zu reden, das Kamel durch das Nadelöhr gegangen, ohne Bild ausgedrückt: ist ein Mensch auf dem Wege der vom Heiligen Geist gewirkten contritio und fides ein Christ geworden, dann läßt er auch solche Stellen der Schrift unkritisiert, die er noch nicht versteht, weil ihm die Wahrheit

539) Joh. 8, 47.
540) Joh. 10, 4. 5.
541) Joh. 8, 47. 43.
542) Joh. 6, 43. 44.

der ganzen Schrift durch die Autorität dessen gedeckt ist,[543] den er im Glauben als seinen Gott und Erlöser anbetet. Das ist die Stellung zur Schrift, die Luther jedem Christen dringend empfiehlt: „Kannst du es nicht vernehmen, wie es [bei der Schöpfung der Welt] sechs Tage sind gewesen, so tu dem Heiligen Geist die Ehre, daß er gelehrter sei denn du. Denn du sollst also mit der Schrift handeln, daß du denkest, wie es Gott selbst rede."[544] Und das ist nicht eine des Christen unwürdige oder „unfreie" Unterwerfung unter eine „äußere Autorität", sondern eine kindliche, willige, freie, herrliche Unterwerfung, die der Christ sein ganzes Leben hindurch in bezug auf Gottes Walten übt, sofern er dies Walten nicht versteht. Dieser Gegenstand wird wieder aufgenommen bei der Lehre von der Heiligen Schrift unter dem Abschnitt „Die göttliche Autorität der Heiligen Schrift", speziell bei der Frage, wie die Heilige Schrift uns Menschen eine göttliche Autorität wird. Dort ist auch über den Nutzen und den Gebrauch solcher Argumente gehandelt, die menschlichen Glauben an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift erzeugen können.

19. Theologie und System.

Auch das Wort System wird nicht immer in demselben Sinne gebraucht.[545] Es ist daher herauszustellen, in welchem Sinne, und in welchem Sinne nicht, die Theologie ein System genannt werden könne.

Verstehen wir unter System ein in sich zusammenhängendes Ganzes, so ist die christliche Lehre ein System. Die christliche Lehre nämlich, die lediglich aus der Heiligen Schrift genommen wird, bildet ein in sich zusammenhängendes Ganzes in doppelter Hinsicht: 1. insofern als die Schrift ihrem Inhalt nach nicht differierende menschliche Lehrbegriffe (einen mosaischen, johanneischen, petrinischen, paulinischen usw. Lehrbegriff) vorlegt, sondern den einheitlichen Lehrbegriff Gottes (doctrinam *divinam*) darbietet, weil alle Schrift von Gott eingegeben und völlig irrtumslos

543) Joh. 10, 35; 17, 14. 17.

544) Vorrede auf die Predigten über das erste Buch Mosis. St. L. III, 21.

545) Vgl. Bretschneider, Systematische Entwicklung 3, S. 39. Baier-Walther, Kompendium I, 76. Irgendein größeres Reallexikon, z. B. *Century Dictionary*, VII, 6142, unter "System". Kliefoth, Der Schriftbeweis des Dr. J. Chr. K. von Hofmann. Schwerin 1859, S. 173—190. Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 10 f. 18.

ist;[546] 2. insofern als bei der lediglich aus der Heiligen Schrift geschöpften christlichen Lehre die Lehre von der Rechtfertigung *διὰ τῆς πίστεως χωρὶς ἔργων νόμου* so im Zentrum steht, daß alle andern Lehren entweder Voraussetzungen (articuli antecedentes) oder Folgen (articuli consequentes) der Lehre von der Rechtfertigung sind.[547] Auch dieser Zusammenhang der christlichen Lehren ist nicht eine Konstruktion Luthers und der lutherischen Dogmatiker, sondern in der Heiligen Schrift gelehrt. Wenn Paulus einerseits sagt, daß er den ganzen Rat Gottes verkündigte,[548] andererseits, daß er bei seiner Verkündigung nur den für die Sünden der Welt gekreuzigten Christum wußte,[549] so lehrt er damit, daß die Vergebung der Sünden um des Versöhnungstodes Christi willen das Zentrum der ganzen christlichen Lehre ist. Ebenso bezeichnet Petrus die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christum als die Zentrallehre der ganzen Schrift Alten Testaments, wenn er sagt: „Von diesem [JEsu] zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen.“ [550] Der festgeschlossene innere Zusammenhang der christlichen Lehre tritt auch darin hervor, daß wir keinen Teil der christlichen Lehre ändern können, ohne konsequenterweise das Ganze in Mitleidenschaft zu ziehen.[551] Stellen wir z. B. in Frage, daß die Heilige Schrift Gottes eigenes unfehlbares Wort ist, so affiziert das den Charakter der ganzen christlichen Lehre. Was christliche Lehre sei, entscheidet dann nicht Gott in seinem Wort, sondern das theologisierende menschliche Ich. Wird die metaphysische Gottheit Christi geleugnet, so fällt damit die satisfactio vicaria hin,[552] und wenn die satisfactio vicaria geleugnet wird, so gibt es keine Vergebung der Sünden durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, auch keine Gnadenmittel, die ex parte Dei die Vergebung der Sünden darbieten und ex parte hominis nur Glauben

546) Vgl. die ausführliche Darlegung unter dem Abschnitt „Nähere Beschreibung der Theologie als Lehre“, S. 57 ff.

547) Vgl. die Kapitel „Die zentrale Stellung der Lehre von der Rechtfertigung“ II, 617 ff.; „Die Voraussetzungen der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke“ II, 611 ff.; „Das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung im engeren Sinne“ III, 6 ff.

548) Apost. 20, 27. 549) 1 Kor. 2, 2. 550) Apost. 10, 43.

551) Dies ist auch ausgesprochen Gal. 5, 9: *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ.* Meyer z. St.: „in doktrineller Beziehung“ gesagt. Besonders Luther z. St. St. L. IX, 642 ff.

552) Röm. 5, 10; 8, 32; 1 Joh. 1, 7.

fordern, keine christliche Kirche, die die Gemeinde der Gläubigen ist, keine Seligkeit, die durch den Glauben an Christum erlangt wird.[553] Luther: In philosophia modicus error in principio in fine est maximus. Sic in theologia modicus error totam doctrinam evertit.... Est enim doctrina instar-mathematici puncti; non potest igitur dividi, hoc est, neque ademptionem neque additionem ferre potest. ... Debet igitur doctrina esse unus quidam perpetuus et rotundus aureus circulus, in quo nulla sit fissura. Ea accedente vel minima, circulus non est amplius integer.[554] So entschieden lehrt Luther das festgeschlossene Ganze der christlichen Lehre und in diesem Sinne ein „System" der christlichen Lehre. Der festgeschlossene innere Zusammenhang der christlichen Lehre vom Zentrum der Rechtfertigungslehre aus liegt auch darin zutage, daß ohne den Artikel von der Rechtfertigung tatsächlich kein anderer Artikel der christlichen Lehre geglaubt wird. Es steht nicht so, daß man den Artikel z. B. von der Dreieinigkeit oder den von der Person Christi glauben und den von der Rechtfertigung nicht glauben könnte. Freilich, die fides *humana* an jene Artikel kann da sein, aber nicht die fides *divina,* die der Heilige Geist wirkt. Denn der Heilige Geist hält ja erst mit dem Rechtfertigungsglauben Einzug in ein Menschenherz.[555] Erst wenn ich durch Wirkung des Heiligen Geistes glaube, daß Gott mir um Christi satisfactio vicaria willen meine Sünden vergeben hat, glaube ich auch durch Wirkung des Heiligen Geistes, daß es einen Gott gibt, daß Gott dreieinig ist, daß Christus Gott und Mensch ist, daß es eine Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben gibt usw. So sehr ist vom Artikel der Rechtfertigung aus die christliche Lehre unus quidam perpetuus et rotundus aureus circulus. Daß trotzdem bei uns der Ausdruck „System" zur Charakterisierung der christlichen Lehre nicht gerade beliebt ist, hat seinen Grund darin, daß die modernen Theologen die Theologie zumeist in dem Sinne ein System nennen, in welchem sie nicht ein System ist.

Versteht man nämlich unter „System" ein solches zusammenhängendes Ganzes, das *unter Absehung von dem tatsächlich Gegebenen* aus einem obersten Grundsatz durch Denken abgeleitet oder entwickelt wird (spekulatives System), so ist die christliche Lehre kein System. Die Systembildung durch menschliches Denken ist nur

---

553) Die ausführliche Darlegung unter dem Abschnitt „Objektive und subjektive Versöhnung" II, 411 ff.

554) Ad Gal. Erl. II, 334 sq.; St. L. IX, 644 f.

555) Gal. 3, 1—3.

auf dem Wissensgebiet möglich, das es nicht mit wirklich existierenden, sondern nur mit gedachten Dingen zu tun hat, wie dies bei der „reinen" Mathematik (im Unterschiede von der „angewandten" Mathematik) der Fall ist. Die spekulative Systembildung ist schon in ihrer Anwendung auf naturwissenschaftliche und geschichtliche Tatsachen nicht nur unwissenschaftlich, sondern geradezu unsinnig, weil ihr der Wahn zugrunde liegt, daß sich Tatsachen nach dem menschlichen Denken richten. Mit Recht ist der philosophische Idealismus eine Krankheit des menschlichen Geistes genannt worden, in der der Mensch sich einbildet, daß seine Gedanken (Ideen) Regel und Maß der Dinge seien. Edm. Hoppe bemerkte in der Zeitschrift „Der Alte Glaube": „Die Natur" — und wir setzen analog hinzu: auch die Geschichte — „ist nicht so liebenswürdig, sich an das Schema des Lehrbuchs zu binden."[556] Vollends ist in der Theologie jede menschliche oder spekulative Systembildung schlechthin ausgeschlossen, weil die christliche Lehre in der Schrift als eine göttliche Größe gegeben ist, an der menschliches Denken nichts ändern kann noch soll. Hier ist jeder Zusatz und jeder Abzug ausdrücklich untersagt.[557] Die Tätigkeit des Theologen besteht daher weder darin, die christliche Lehre aus einem obersten Grundsatz oder aus einer Tatsache, z. B. aus der Tatsache der Wiedergeburt, durch Denken zu entwickeln, noch auch darin, aus dem sogenannten „Ganzen der Schrift", was ein logisches Monstrum ist, zu konstruieren, sondern lediglich darin, die christliche Lehre in allen ihren Teilen direkt den Schriftaussagen zu entnehmen, die von den betreffenden Lehren handeln (sedes doctrinae). Wenn wir so das, was die Schrift selbst über die einzelnen Lehren aussagt, an einen Ort zusammenstellen, haben wir das geordnete Wissen der christlichen Lehre, das in diesem Leben für uns Menschen erreichbar und nötig ist. Auch über den Zusammenhang der in der Schrift vorliegenden Lehren können wir selbstverständlich nur so viel lehren, als darüber in der Schrift gesagt ist. Bei dieser Methode bleiben Lücken für das menschliche Begreifen in diesem Leben. Als Beispiele hierfür wurden schon früher angeführt die Schriftlehren vom Seligwerden sola Dei gratia und vom Verlorengehen sola hominum culpa. Beide Lehren sind klar in der Schrift geoffenbart. Wer sie aber systematisieren, das heißt, zu einer Einheit im Sinne der menschlichen Vernunft ver-

556) Zitiert in L. u. W. 1907, S. 316.

557) Jos. 23, 6; Matth. 5, 17—19; Joh. 10, 35; 8, 31. 32; Gal. 1, 6—9.

binden will, verdirbt entweder die eine oder die andere und wird entweder Calvinist oder Synergist. Die Versuche, die Schriftaussagen über die Dreieinigkeit auf eine vernunftgemäße Einheit zu bringen, haben einerseits zum Monarchianismus, andererseits zum Tritheismus geführt. Auch die Schriftaussagen über die Person Christi (verus Deus und verus homo) haben die meisten modernen Theologen „erkenntnismäßig" einheitlich gestalten wollen. Das Resultat ist, daß sie die „Zweinaturenlehre" verworfen und damit einen Standpunkt extra ecclesiam eingenommen haben. Wer die theologische Erkenntnis über die Schriftoffenbarung hinaus „einheitlich" gestalten will, bringt sich eo ipso um die Erkenntnis, die das Prädikat „theologisch" verdient. Um uns vor dieser Entgleisung zu bewahren, erinnert der Apostel die Theologen aller Zeiten an die Tatsache, daß die Gotteserkenntnis und daher auch unsere Gotteslehre in diesem Leben eine fragmentarische ist: *Ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν.*[558]

Dieses Thema, „Theologie und System", erscheint uns so wichtig, daß wir einige bereits berührte Punkte noch etwas nachdrücklicher betonen.

1. Es gibt nur ein Buch in der Welt, das vollkommen und irrtumslos einheitlich ist, wiewohl seine Schreiber Menschen von verschiedenster Bildungsstufe und der erste und letzte Schreiber durch einen Zeitraum von etwa 1500 Jahren getrennt waren. Dieses Buch ist die Bibel. Die vollkommene irrtumslose Einheitlichkeit der Bibel ist darin begründet, daß sie durchweg von Gott eingegeben und einheitliche, unverbrüchliche Wahrheit ist. Dafür treten Christus und seine Apostel mit ihrer Autorität ein, und zwar sowohl hinsichtlich des Alten Testaments als auch hinsichtlich des Neuen Testaments.[559]

2. Weil die moderne Theologie mit der Inspiration der Schrift die einheitliche Wahrheit derselben leugnet, so flüchtet sie zum Zweck der Erlangung eines „einheitlichen Ganzen" aus der angeblich nicht einheitlichen Schrift in das fromme Bewußtsein, das religiöse Erlebnis, das wiedergeborne Ich des menschlichen Subjekts. Aber diese Verlegung der Einheitsbasis leidet, etwas näher betrachtet, doch an einem Selbstwiderspruch. Trotz der Leugnung der irrtumslosen Einheit der Heiligen Schrift geben die modernen Theologen dennoch

558) 1 Kor. 13, 9.

559) Joh. 10, 35; 2 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 10. 11; 2 Petr. 1, 21; Joh. 17, 14. 17; 8, 31. 32.

erstlich zu, daß dem frommen Ich oder dem religiösen Erlebnis auch nicht ganz zu trauen sei, sondern vielmehr die Möglichkeit der Selbsttäuschung vorliege. Ferner wird zugestanden, daß bei der Ichmethode sich eine schier unendliche Fülle von Verschiedenheiten ereignet habe und das Füllhorn der Verschiedenheiten sicherlich noch nicht leer sei. Aber noch mehr. Es wird weiterhin zugestanden, teils, daß die Heilige Schrift als eine „authentische Urkunde" der geschichtlichen Gottesoffenbarung zu werten sei, teils, daß die Zeit, in der die heiligen Schriften geschrieben wurden, der Gottesoffenbarung immerhin „näher" gestanden habe als wir, die Spätgebornen, im 19. und 20. Jahrhundert. Bei diesen Zugeständnissen legt sich entschieden der Gedanke nahe, daß es zum Zweck der Gewinnung einer „Einheit" doch wohl vernünftiger und sicherer wäre, bei der Schrift zu bleiben, als sich in das fromme Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts zurückzuziehen, das sich möglicherweise selbst täuscht und das tatsächlich eine schier endlose Fülle von Verschiedenheiten aus sich herausgesetzt hat.

3. Wollen wir in die Selbsttäuschung und die Täuschung anderer, die mit dieser menschlichen Systembildung in der Theologie verbunden ist, nicht hineingezogen werden, so müssen wir durchaus festhalten, daß wir uns auf dem Gebiet der Theologie völlig auf dem Gebiet der gegebenen und feststehenden Tatsachen befinden, an denen kein menschliches Denken und also auch keine menschliche Systembildung auch nur das Geringste ändern kann. Mit Recht ist auf die Analogie hingewiesen worden, die in dieser Beziehung zwischen der Naturwissenschaft und der Theologie besteht. Für die Naturwissenschaft sind die tatsächlich auf dem Gebiet der Natur gegebenen Dinge das „Wahrnehmungsgebiet" oder die „Wahrnehmungswelt", wie es passend ausgedrückt worden ist. Alles menschliche Wissen von natürlichen Dingen reicht immer nur so weit, als die Beobachtung und Erfahrung der vorliegenden Tatsachen reicht. Wenn der Naturforscher Pflanzen oder Tiere systematisch zusammenordnen will, so tut er das nicht, solange er wirklich wissenschaftlich verfährt, nach seinem von der Außenwelt unabhängigen Ich, das ist, nicht nach seinen eigenen Gedanken, wie die Pflanzen und Tiere beschaffen sein sollten, sondern er läßt die Zusammenordnung gänzlich von der gegebenen Beschaffenheit der außer ihm gelegenen Objekte abhängen. Mit andern Worten: Der wissenschaftlich arbeitende Naturforscher macht nicht oder konstruiert nicht sein System, sondern er nimmt Notiz davon und er erkennt es an, wo es und

soweit es in den gegebenen Dingen tatsächlich ausgeprägt vorliegt. Wo die Vermutung, die Hypothese oder die Spekulation des Naturforschers anfängt, da hört die Naturwissenschaft auf. Um noch einmal an Hoppes Ausspruch zu erinnern: „Die Natur ist nicht so liebenswürdig, sich an das Schema des Lehrbuchs zu binden." Man hat die Sache bei uns hierzulande auch so verdeutlicht, daß man zwischen einem Eisenbahnsystem und einem Gebirgssystem unterschieden hat. Ein Eisenbahnsystem können wir allerdings konstruieren, insofern es noch nicht existiert, sondern erst erbaut werden soll. Ein Gebirgssystem hingegen, weil es bereits unabhängig von unsern Gedanken existiert, können wir nicht konstruieren, sondern nur nach seiner gegebenen Beschaffenheit und nach dem bereits vorliegenden Verhältnis der einzelnen Gebirgsketten zueinander beschreiben. Dies findet nun seine Anwendung auf die Systembildung in der Theologie. Der Theologe und überhaupt jeder, der in der Kirche lehrend auftritt, hat es mit der gegebenen und unveränderlichen Tatsache des Wortes Gottes zu tun, das Christus seiner Kirche durch die Apostel und Propheten gegeben hat. Gottes Wort ist eine so unveränderliche und abgeschlossene Tatsache wie die Weltschöpfung. Wie wir Menschen die geschaffene Welt nicht ändern können, sondern als eine abgeschlossene Tatsache gelten lassen müssen, so sind wir in der Kirche mit allem Lehren an Christi Wort gebunden. Christi Wort ist unsere „Wahrnehmungswelt", und zwar unsere einzige „Wahrnehmungswelt", so gewiß wir durch göttliche Ordnung gebunden sind, an Christi Wort zu bleiben, allein aus Gottes Munde und nicht aus dem eigenen Ich oder aus dem Ich anderer Menschen zu lehren.[560] Was anderswoher stammt als aus Gottes Munde, das ist Stroh unter dem Weizen, nicht Wahrheitserkenntnis, sondern Einbildung, ein Produkt, das in Gottes Hause, in der christlichen Kirche, weder vorgetragen noch angehört werden soll. So steht fest, daß in der Theologie nicht der geringste Raum gelassen ist für die menschliche Spekulation oder, was auf dasselbe hinauskommt, für eine Systembildung zum Zweck der „erkenntnismäßigen" Erfassung der christlichen Wahrheit. Wo für unser beschränktes menschliches Erkennen Lücken auf unserm „Wahrnehmungsgebiet", das ist, in dem geoffenbarten Wort Gottes, zutage treten, da hüten wir uns davor, die Lücken mit eigenen Gedanken auszufüllen. Da erinnern wir uns, wie bereits durch den Hinweis auf 1 Kor. 13, 9 dargelegt

560) Joh. 8, 31. 32; Jer. 23, 16.

wurde, an die Tatsache, daß die fragmentarische Erkenntnis der geistlichen Dinge der für die Zeit dieses Lebens normale Zustand ist. — Und noch auf einen Punkt sollte in diesem Zusammenhang hingewiesen werden. Auch die modernen Theologen, die die Heilige Schrift als Quelle und Norm der Theologie aufgegeben und sich auf ihr Ich zurückgezogen haben, sollten selbst von ihrem Ichstandpunkt aus die Systembildung oder die Konstruktion eines einheitlichen Ganzen als unmöglich erkennen. Wer ein System im Sinne eines einheitlichen Ganzen konstruieren will, muß das Objekt, mit dem er es zu tun hat, durch und durch kennen oder mit seiner Erkenntnis vollkommen umspannen. Das Objekt der Theologie aber ist, wie doch auch die moderne Theologie zugibt, Gott, der Gott, den auch die natürliche Vernunft noch als den unendlichen und unbegreiflichen Gott erkennt. Darum sollte auch vom Standpunkt der Ichtheologie aus die einheitliche Systembildung als ein titanisches Unternehmen erkannt und — unterlassen werden.

4. Beachtenswertes über die Frage, in welchem Sinne und in welchem Sinne nicht die Theologie ein „System" genannt werden könne, hat seinerzeit Kliefoth in der Beurteilung der Hofmannschen Systembildung gesagt. Kliefoth schrieb:[561] „Hofmann will, ausgehend von der zur einfachsten Selbstaussage gebrachten Tatsache seines Christentums, aus derselben in unverbrüchlicher Notwendigkeit und unter völligem Absehen nicht allein von der Kirchenlehre, sondern auch von der Schrift das Ganze christlicher Lehre herleiten; oder mit andern Worten: besagte Tatsache, indem sie sich selbst zur Aussage bringt, sich selbst entfalten lassen zum Ganzen christlicher Lehre, und zwar in unverbrüchlicher Notwendigkeit, und ohne daß von anderswoher etwas aufgenommen werde. So habe ich v. Hofmanns Intentionen verstanden und habe, daß ich ihn darin richtig verstanden, an seinen eigenen Äußerungen nachgewiesen. Nun gibt es zwei Weisen der systematischen Behandlung. Die erste geht bloß darauf aus, ihren Stoff seiner Natur gemäß zusammenzuordnen. Sie ist die auf empirische [tatsächlich gegebene oder vorliegende] Stoffe anwendliche. Daher besteht ihr Charakteristisches in zweierlei: Erstens muß sie immer vis-à-vis dieses ihres empirischen Stoffes arbeiten, sie kann diesen ihren empirischen

561) In der Kirchl. Zeitschr., herausgegeben von Kliefoth und Mejer, Jahrg. 6. Im Separatabdruck erschienen unter dem Titel „Der Schriftbeweis des D. von Hofmann". Schwerin 1859, S. 174 ff.

Stoff nur zusammenordnen, indem sie zugleich ihn empirisch erkennt. Zweitens kann solch Zusammenordnen empirischer Stoffe ein in sich geschlossenes Ganzes, ein System, nur dann ergeben, wenn dieser Stoff selbst in sich ein Ganzes ist. . . . Woraus wir denn auch zugleich sehen, daß solch System sich vor allem seine empirischen Quellen suchen und sich fortwährend an dieselben halten muß, sich nur Hand in Hand mit der empirischen Forschung erbauen und vor Abschluß dieser selbst nicht fertig werden kann.[562]) . . . Von ihr grundverschieden aber ist nun diejenige Weise von Systembildung, welche den spekulativen Philosophen aller Zeiten vorgeschwebt hat: sie wollten, ausgehend von irgendeinem Einfachsten, aus diesem Einfachsten unter Zurückweisung aller Empirie durch Selbstentfaltung jenes Einfachsten ein System von Erkenntnissen hervorgehen lassen der Hoffnung, die unverbrüchliche Notwendigkeit dieses Entfaltungsprozesses werde solchem System und seinen einzelnen Sätzen eine solche Richtigkeit und Gewißheit geben, daß es dann hinterher nicht allein mit allem, was die Empirie uns erkennen läßt, sich decken, sondern auch für das empirische Erkennen erst den rechten Schlüssel hergeben werde. . . . Es bedarf nicht erst des Nachweises, daß diese grundsätzlich von der Empirie absehende spekulative Art von Systembildung ganz etwas anderes ist als jene bloß auf stoffentsprechende Zusammenordnung empirisch gewonnener Erkenntnisse ausgehende erste Art. Sehen wir nun beide auf ihr Verhältnis zu der Heilslehre an, so ist mir außer Zweifel, daß die spekulative Methode weder ganz noch halb anwendlich auf dieselbe ist, da Gott sein Heil geschichtlich in Wort und Werk offenbart hat, also auch will, daß es auf empirische Weise von uns erkannt werde. Dagegen ist ebenso gewiß und selbstverständlich, daß ich die erste empirische Art systematischer Behandlung für anwendlich auf die Heilslehre halte, ja, daß sie mir auf die Heilslehre mehr als auf irgend etwas anderes in der

---

562) Mit andern Worten und in Erinnerung an Edm. Hoppe: Die Natur, als etwas tatsächlich Gegebenes, ist nicht so liebenswürdig, sich nach dem Naturforscher zu richten, sondern der Naturforscher muß sich, solange er vernünftig bleibt, nach der Natur richten. Ebensowenig sind die geschichtlichen Tatsachen so liebenswürdig, sich nach dem Geschichtschreiber zu richten, sondern der Geschichtschreiber muß sich, wenn er nicht in einen Romanschreiber ausarten will, nach den bezeugten geschichtlichen Tatsachen richten. Wo der Naturforscher und der Geschichtschreiber anfangen, zur Hypothese zu greifen oder „Exegese zu treiben“, da sollen sie das sagen, um so dem Publikum kenntlich zu machen, wo ihre — des Naturforschers und des Geschichtschreibers — Wissenschaft aufgehört habe.

Welt anwendlich erscheint, weil die Worte und Werke Gottes zum Heil gewißlich in sich selbst ein harmonisches Ganzes sind. Wie denn auch alle christlichen Dogmatiker aller Zeiten von dieser Methode Gebrauch gemacht haben. Nur bestehe ich eben darum mit allen diesen Dogmatikern auch darauf, daß dann auch die Gesetze dieser Methode innegehalten werden sollen, daß die Bildung der christlichen systematischen Theologie nur vis-à-vis der ihr eignenden Empirie erfolgen dürfe. . . . Verglich ich nun hiermit v. Hofmanns Systemsforderungen, so lag in seinen eigenen Äußerungen zweifellos vor, daß ihm die empirische Art der systematischen Behandlung nicht wissenschaftlich genug dünkt, sondern daß er den Weg spekulativer Systembildung empfiehlt. Denn er sucht ein Einfachstes als Ausgangspunkt; das soll sich selbst entfalten, aus dem soll in unverbrüchlicher Notwendigkeit hergeleitet werden. Dabei soll von Schrift und Kirchenlehre abgesehen werden; aber was herauskommt, wird sich mit dem hinterher zu Vergleichenden decken. Von alledem, von diesen Kategorien von Notwendigkeit, Selbstentfaltung, Herleitung, weiß die empirische Art systematischer Behandlung nichts; aber die spekulative weiß nicht allein davon, sondern sie hat in ihnen ihr Wesen. . . . Es ist nicht wahr, was Hofmann von sich selbst zeugt: seine Systematik ist nicht wesentlich dieselbe wie die Wissenschaftlichkeit des Augustinus; denn es handelt sich nicht um die Strenge oder die Nichtstrenge in den wissenschaftlichen Anforderungen, sondern es handelt sich um ein Herleiten und Sich-selbst-Entfaltenlassen mit Notwendigkeit und unter Absehen von der Schrift, wovon Augustinus usw. nicht ein Wort gewußt haben. Ebensowenig läßt seine Systematik sich als eine bloße Verschärfung der Methode früherer Dogmatiker fassen, sondern jene ist eine von dieser verschiedene Art; die früheren Dogmatiker haben die empirische Art der systematischen Behandlung, während v. Hofmann die spekulative will."

5. Der Wunsch, Luther zum Protektor zu haben, hat die neueren systembildenden Theologen veranlaßt, dem Reformator der Kirche nachzusagen, daß er das Ganze der christlichen Lehre aus dem Artikel von der Rechtfertigung „genetisch entwickelt habe". So schon Luthardt. Die „genetische Entwicklung" im Sinne Luthardts würde Luther allerdings unter die Systembauer einreihen. Luthardt sagt:[563] „Wenn die Dogmatik die systematische Darstellung des christlichen Glaubens sein soll, so muß sie das Ganze der christlichen Lehre

563) Kompendium der Dogmatik 11, S. 30.

aus einer fundamentalen Einheit genetisch entwickeln, also nicht etwa bloß aus einem obersten Grundsatz ableiten, sondern den Tatbestand des Christentums selbst, wie er prinzipiell zusammengefaßt ist, auseinanderlegen. Als solches genetische Prinzip bezeichnet Luther den Artikel von der Glaubensgerechtigkeit: „In ihm hält uns David vor die Summa der ganzen christlichen Lehre und die helle liebe Sonne, welche die christliche Gemeinde erleuchtet. Wenn dieser Artikel mit gewissem und festem Glauben gefaßt und behalten wird, so kommen und folgen die andern allmählich nach, als von der Dreieinigkeit usw.‘ W. W. Erl. Ausg., Exeg. opp. Lat. XX, p. 193: Stante enim hac doctrina stat ecclesia etc. Comm. in ep. ad Gal. II, 23, ed. Irmischer. Locus igitur iustificationis, ut saepe moneo, diligenter discendus est. In eo enim comprehenduntur omnes alii fidei nostrae articuli, eoque salvo salvi sunt et reliqui. Aber die folgende Dogmatik führte diesen Gedanken nicht durch und bezeichnete nur die Schrift (im Gegensatz zum römischen Fundamentalartikel von der Infallibilität des Papstes; vgl. Gerhard, Conf. Cathol. I, 2, 1, p. 71) als unicum principium cognoscendi, aus welchem die Glaubenslehren nicht nur bewiesen, sondern entwickelt wurden.“ Der hier von Luthardt behauptete Gegensatz zwischen Luther und „der folgenden Dogmatik“ ist eine Fiktion. Was Luther von der zentralen Stellung der Rechtfertigungslehre sagt, daß nämlich dieser Artikel die Summa der ganzen christlichen Lehre enthält, über alle andern Lehren das rechte Licht wirft und dem Eindringen von Irrtümern in allen andern Lehren wehrt usw., das findet sich auch bei den lutherischen Dogmatikern, indem sie z. B. alle andern Lehren in ihrem Verhältnis zu dem Artikel von der Rechtfertigung als articuli antecedentes und consequentes beschreiben.[564] Und was Luthardt den Dogmatikern im Unterschied von Luther zuschreibt, daß ihnen die Schrift unicum principium cognoscendi war, woraus die Glaubenslehren nicht nur zu normieren, sondern auch direkt zu entnehmen seien, das findet sich auch durchweg und noch gewaltiger bei Luther. Luther kennt schlechterdings keine Konstruktionsmethode in der Theologie, auch keine Konstruktion der Glaubenslehren aus dem Zentralartikel von der Rechtfertigung unter Absehung von dem Schriftwort. Das sagt Luther nicht nur an den zahlreichen Stellen, in denen er jeden „schriftlosen“ Gedanken verwirft und jedem

564) Quenstedt, Systema I, 352 sqq., die Thesen 6. 7. 8.

Theologen rät, sich alle Gedanken, die ihm „ohne Schrift" in irgendeiner Lehre eingefallen sind, sich möglichst schnell wieder ausfallen zu lassen, sondern das sagt er gerade auch dort, wo er die christliche Lehre mit einer „goldenen Kette" und mit einem „geschlossenen Ringe" vergleicht. Dieser Beschreibung der christlichen Lehre bei Luther liegt stets die Voraussetzung zugrunde, daß jedes einzelne Glied der „goldenen Kette" direkt durch das Schriftwort gegeben ist. Luther setzt nämlich hinzu, daß jeder, der irgendeinen Artikel der christlichen Lehre leugne, damit Gott in seinem Wort leugne und zum Lügner mache. Luther schreibt:[565] „Gewiß ist's, wer einen Artikel nicht recht glaubt oder nicht will (nachdem er vermahnet und unterrichtet ist), der glaubt gewißlich keinen mit Ernst und rechtem Glauben. Und wer so kühn ist, daß er darf Gott leugnen oder Lügen strafen in einem Wort [der Schrift], und tut solches mutwilliglich wider und über das, so er eins oder zweimal vermahnet oder unterweiset ist, der darf auch (tut's auch gewißlich) Gott in allen seinen Worten leugnen und Lügen strafen. Darum heißt's, rund und rein, ganz und alles geglaubt oder nichts geglaubt. Der Heilige Geist [des die ganze Schrift ist, III, 1890] läßt sich nicht trennen noch teilen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren oder glauben lassen. Ohne wo Schwache sind, die bereit sind, sich unterrichten zu lassen und nicht halsstarriglich zu widersprechen." Luther kannte genau auch die Hofmannsche Konstruktionsmethode, deren Eigentümlichkeit, wie wir gesehen haben, darin besteht, erst die Lehre unter sorgfältiger Beiseitelegung der Heiligen Schrift aus dem eigenen Innern zu konstruieren, um dann nachträglich das Ichprodukt in der Schrift aufzusuchen und nach der Schrift zurechtzustellen. So muteten auch reformierte Sakramentsschwärmer im Streit um die Abendmahlslehre Luther die theologische Methode zu, die Schriftworte vom Abendmahl zunächst ganz aus den Augen zu tun, die Abendmahlslehre aus dem „Glauben" zu nehmen und danach dann die Schriftworte vom Abendmahl „auszulegen". Luther äußert sich etwas kräftig über diese Konstruktionsmethode. Er sagt:[566] „Es ist der Übermut des leidigen Teufels, der unser spottet durch solche Schwärmer in dieser großen Sache, daß er vorgibt, er wolle sich mit der Schrift weisen lassen so ferne, daß er die Schrift zuvor aus dem Wege tue." Luther seinerseits besteht darauf,

565) St. L. XX, 1781. 566) St. L. XX, 780. 782.

daß die Schwärmer die Abendmahlslehre nicht aus dem „Glauben" konstruieren, sondern sie in den Schriftworten, die vom Abendmahl handeln, ausgedrückt aufzeigen. „So ist das die Summa davon, daß wir die helle, dürre Schrift für uns haben, die also lautet: ‚Nehmet, esset; das ist mein Leib.'" So sollen auch der Zwingel und der Ökolampad „Schrift aufbringen, die also laute: ‚Das bedeutet meinen Leib' oder: ‚Das ist meines Leibes Zeichen.'" So gänzlich fern liegt Luther alle Lehrkonstruktion unter Beiseitesetzung der Schriftworte, die von den einzelnen Lehren handeln. Luthers gewaltige „Predigt von der Christen Harnisch und Waffen" [567] ist dem Hauptgedanken nach eine Warnung vor jeder Lehrkonstruktion, nämlich eine Warnung vor einem „Glauben", der nicht in allen Teilen auf dem ausgedrückten Schriftwort ruht. „Wir haben die Artikel unsers Glaubens in der Schrift genugsam gegründet, da halte dich an und laß dir es nicht mit Glossen drehen und nach der Vernunft deuten, wie sich's reime oder nicht." Auf den Einwand, daß nicht eine Einheit, sondern Widersprüche herauskommen möchten, wenn man sich lediglich an die Schriftworte halte, antwortet Luther: „Die Schrift wird nicht wider sich selbst noch einigen Artikel des Glaubens sein, ob es wohl in deinem Kopf widereinander ist und sich nicht reimt." Kurz, nach Luther kommt der christlichen Lehre freilich „Einheit" zu, aber nicht eine Einheit „im Kopfe" des dogmatisierenden menschlichen Subjekts, nach der Konstruktionsmethode, sondern eine Einheit, die darin begründet ist, daß die christliche Lehre in allen ihren Teilen direkt aus der Schrift genommen wird, die Gottes Wort und deshalb nicht wider sich selbst, sondern völlig einheitlich ist. „Das hat den guten Mann Ökolampad betrogen, daß Schrift, so [in seinem Kopf] widereinander sind, freilich müssen vertragen werden und ein Teil einen Verstand nehmen, der sich mit dem andern leidet. . . . Wenn sie aber sich bedächten zuvor und sähen zu, wie sie nichts reden wollten denn Gottes Wort, wie St. Petrus lehrt, und ließen ihr Sagen und Setzen daheim, so richteten sie nicht so viel Unglücks an." [568]

6. Es sollte noch erwähnt werden, daß die Systembildung, welche auf eine „lückenlose", „widerspruchslose" Einheit oder auf ein festgeschlossenes „logisches Ganzes" eingestellt ist, auch in der Gegenwart scharfe Kritik erfahren hat. Es ist gesagt worden, daß die ganze

---

567) St. L. IX, 810 ff. 568) St. L. XX, 798.

Systembildung, die von dem „Reformator der Kirche des 19. Jahrhunderts", von Schleiermacher, der Theologie des 19. Jahrhunderts eingeimpft worden ist, genau besehen, ein Taschenspielerkunststück darstelle. Jene auf der Linie Schleiermacher-Hofmann-Frank usw. gelegene Systembildung komme tatsächlich darauf hinaus, das Unbegreifliche, das nun einmal von der christlichen Religion nicht getrennt werden könne, entweder ganz zu streichen oder doch zu vermindern, um auf diese Weise den christlichen Glauben einem ungläubigen Geschlecht annehmbar zu machen. Jene allgemein bewunderte Systembildung ist auch mit dem Prokrustesbett verglichen worden. Dagegen haben nun auch moderne Theologen zur notwendigen Rettung des Unbegreiflichen im Christentum eine andere Weise empfohlen. Es müsse als Tatsache anerkannt werden, daß alles, was der Glaube in diesem Äon in bezug auf die christliche Lehre aussage, notwendig in der Form des „Irrationalen" oder des „Paradoxons" verlaufe. Das klingt gut und scheint mit 1 Kor. 13, 9 im Einklang zu stehen: „Unser Wissen [in diesem Leben] ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk." Aber solange die Vertreter der Theologie des „Irrationalen" nicht zur Heiligen Schrift als Gottes Wort und als der einzigen Quelle und Norm der Theologie zurückkehren, bestimmen sie das „Irrationale" oder das Überrationale, das sich im Christentum findet, nicht aus der Schrift, sondern aus dem Ich des theologisierenden Subjekts. Es liegt daher nur eine anders benannte Form der menschlichen Systembildung vor. Der Subjektivismus ist nicht überwunden, sondern bleibt prinzipiell in Geltung. Das „christliche Ich" bleibt bei der Methode, sich um die eigene Achse zu drehen. Und wir wollen nicht vergessen, daß dies der Fall ist bei jeder Form des Subjektivismus. Solange wir an die Stelle der sola gratia die Selbstbestimmung, die Selbstsetzung, die Selbstentscheidung, das menschliche Verhalten, die facultas se applicandi ad gratiam usw. setzen, und ferner: solange wir an die Stelle der sola Scriptura das „fromme" Selbstbewußtsein, das religiöse Erlebnis, das religiöse Erkennen, den „Glauben" usw. des theologisierenden Subjekts setzen, so lange bleiben wir — auf den wissenschaftlichen Charakter unsers Verfahrens gesehen — in dem großen Reigen derer, die sich, wie gesagt, *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* um die eigene Achse bewegen. Und das Resultat dieser Zirkelbewegung um das eigene Ich ist Heilsungewißheit und Wahrheitsungewißheit. Daher der

Kampf Luthers um die sola gratia und um die sola Scriptura sowohl Rom als dem reformierten Schwärmertum gegenüber. Daher die Warnung der Konkordienformel, den Christenstand durch irgend etwas, was im Menschen selbst gelegen ist (durch „aliquid in homine") zu fundamentieren. Daher auch unser eigener heißer Kampf hier in den Vereinigten Staaten gegen die Ichtheologie der reformierten Sekten und gegen die Ichtheologie des Synergismus, der sogar unter lutherischem Namen Existenzberechtigung forderte und noch fordert. Christliche Heilsgewißheit und christliche Wahrheitsgewißheit ist nur möglich, wenn wir mit Luther aus unserm Ich heraus „über uns" fahren oder — was dasselbe ist — einen Standpunkt außerhalb der Welt einnehmen. Das geschieht aber allein dadurch, daß wir in Übereinstimmung mit der von Christo festgestellten Ordnung durch den Glauben an seinem (Christi) Wort bleiben, das wir im Wort seiner Apostel und Propheten, in der Heiligen Schrift, haben.

20. Theologie und Methode.

Hat die Frage nach der „dogmatischen Methode" den Sinn, woher der Theologe die christliche Lehre zu nehmen habe oder welches das der Theologie eigentümliche principium cognoscendi sei, so geht aus dem Dargelegten bereits hervor, daß jede Methode, wie sie sich auch nennen mag, zu verwerfen ist, die neben die Schrift noch ein anderes Erkenntnisprinzip stellt, sei es die Kirchenlehre oder das „Glaubensbewußtsein" des Theologen oder irgendein anderes außerhalb der Schrift (extra Scripturam) gelegenes Prinzip. Was hier über „Methode" noch zu sagen ist, betrifft vornehmlich die Frage, in welcher äußeren Gruppierung oder Reihenfolge die in der Schrift vorliegenden Lehren zum Zweck des Unterrichts (docendi causa) zur Darstellung kommen können oder sollen. Wir hätten diesen Abschnitt auch „Theologie und die äußere Ordnung der einzelnen Schriftlehren" überschreiben können. Wir behalten aber den Ausdruck „Methode" bei, weil es Sitte war und noch ist, namentlich von synthetischer und analytischer Methode zu reden, und im Anschluß hieran über die Wichtigkeit, resp. Unwichtigkeit der Gruppierung der Lehren (innerhalb eines corpus doctrinae) das Nötige gesagt werden kann.

Unter den alten lutherischen Theologen treten die einen für die synthetische, andere für die analytische Methode ein. Während

Flacius meint: Theologia per *synthesin* commodissime traditur,[569]) sagt Baier ziemlich bestimmt: Partes theologiae revelatae iuxta ordinem *analyticum* collocandae sunt.[570]) In allgemeiner Beschreibung versteht man unter synthetischer Methode die Anordnung der Gedanken oder des zu behandelnden Stoffes, wobei wir von den Ursachen zu den Wirkungen fortschreiten oder aus den gegebenen Bestandteilen das Ganze zusammensetzen.[571]) Die analytische Methode befolgt die entgegengesetzte Ordnung. Sie geht von den Wirkungen auf die Ursachen zurück oder sie sucht aus einem besondern Teil, z. B. dem Endzweck (finis), das Ganze abzuleiten.[572])

Auf die Theologie angewandt, handelt die synthetische Methode zuerst von Gott als dem Ursprung, wie aller Dinge, so auch der Seligkeit des Menschen, dann von den Ursachen und Mitteln, durch welche der sündig gewordene Mensch zur Seligkeit geführt wird, und schließlich von den letzten Dingen, abschließend mit der ewigen Seligkeit. Nach der analytischen Methode wird zuerst von den letzten Dingen, also von der Seligkeit des Menschen, gehandelt, um von dort aus nach Betrachtung des Menschen, der zur Seligkeit geführt werden soll, auf die Ursachen und Mittel (Patris gratiosa voluntas, Filii redemptio, Spiritus Sancti gratia applicatrix, media gratiae etc.) zurückzugehen. Die späteren Theologen meinen, die analytische Methode befolgen zu sollen, weil die Theologie eine praktische Tüchtigkeit sei, in der man zuerst das Ziel (finis: Seligkeit) erkennen müsse, um darauf den Gegenstand, an dem das Ziel erreicht werden soll (subiectum operationis, den Menschen) zu untersuchen und endlich mit der Erwägung der Ursachen und Mittel, durch welche der Endzweck an dem subiectum operationis erreicht wird, zu schließen.[573])

Die synthetische Methode befolgen im allgemeinen die Dogmatiker von Melanchthon an bis Gerhard inklusive, also, um die Haupt-

569) Clavis Scripturae, 5. Ausg., vom Jahre 1674, II, 56. Flacius fügt auch eine Tabelle bei, welche zeigt, wie die einzelnen Lehren nach den verschiedenen Methoden zu stehen kommen.

570) Compendium I, 76.

571) Flacius, Clavis, Ausg. Jena 1674, p. 58.

572) Flacius, a. a. O. Baier-Walther I, 29.

573) Quenstedt I, 25.

vertreter dieser Periode zu nennen: Melanchthon,[574] Chemnitz,[575] Hutter,[576] Gerhard.[577] Auch der dänische Theologe Brochmand gehört hierher.[578]

Die analytische Methode finden wir bei den Dogmatikern etwas vor und dann nach der Mitte des 17. Jahrhunderts: bei Dann-

---

574) Loci Communes Rerum Theologicarum seu Hypotyposes Theologiae, 1521. Wie in späteren Ausgaben (1535, 1543, besonders 1548) die sola gratia aufgegeben und Melanchthon der Vater des Synergismus und Majorismus in der lutherischen Kirche geworden ist, ist genau dargelegt von F. Bente in der *Concordia Triglotta*, "Historical Introductions to the Symbolical Books", S. 128 ff.

575) Loci Theologici, . . . quibus et Loci Communes D. Philippi Melanchthonis perspicue explicantur et quasi integrum Christianae doctrinae corpus ecclesiae Dei sincere proponitur. Nach Chemnitz' Tode (1586) herausgegeben von Polykarp Leyser, 1591. Chemnitz' Loci sind nicht nur als Erweiterung, sondern auch als Korrektur der späteren Ausgaben von Melanchthons Loci gemeint. Doch war Chemnitz selbst mit seinen Loci nicht ganz zufrieden, sondern dachte an eine Neubearbeitung, zu der er aber nicht mehr Zeit und Kraft fand. Chemnitz' theologische Meisterschaft kommt zur vollen Geltung in seinem Examen Concilii Tridentini und in seiner Schrift De Duabus Naturis in Christo, 1571.

576) Loci Communes Theologici ex sacris literis diligenter eruti, veterum patrum testimoniis roborati et conformati ad methodum locorum Phil. Melanchthonis, 1619. Also ebenfalls eine Art Kommentar zu Melanchthons Loci und ebenfalls erst nach seinem Tode (1616) von der Wittenberger Fakultät herausgegeben (1619). Hutter nennt Melanchthon magnum illum Germaniae nostrae Phoenicem, virum undiquaque doctissimum deque re literaria universa praeclarissime meritum. Zugleich weist Hutter auf des späteren Melanchthon traurigen (tristis) Abfall von der reinen Lehre hin, aber nicht ohne die Bemerkung hinzuzufügen: Haud tamen dubitamus, quin sub finem vitae seria acta poenitentia huius etiam peccati veniam a Christo et petiverit et impetrarit. Hutters Loci bieten den Studenten der Theologie ausführlich, was in seinem Compendium Locorum Theologicorum für Gymnasien kurz zusammengefaßt ist.

577) Loci Theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate. 1610—1621 in 9 Bänden; Nachtrag 1625. Ausgabe von Cotta (1762—1781) in 20 Bänden, mit zwei Registerbänden von G. H. Müller, 1787. 1789. Ausgabe von Ed. Preuß (Berlin 1863—1865, Leipzig 1875) in 9 Bänden, mit einem Registerband von Löbe nach G. H. Müller, Leipzig 1885.

578) Universae Theologiae Systema, 1633; in 6. Aufl. 1658 in Ulm erschienen. Walch lobt mit Recht dies Werk (Bibliotheca Theol. I, 57). Seine Ausstellung: quamvis haud diffitear, casus conscientiae haud apte ad theologiam dogmaticam relatos esse, ist unberechtigt, weil bei einer ausführlichen Darstellung der christlichen Lehre die Beantwortung von Gewissensfragen ganz in der Ordnung ist.

hauer,[579] Friedrich König,[580] Calov,[581] Quenstedt,[582] Baier,[583] Hollaz.[584] Doch finden wir bei den Liebhabern der analytischen

---

579) Hodosophia Christiana, 1649. Dannhauer stellt in Bildern, die aus der Schrift genommen sind, die christliche Lehre in 12 Phaenomena dar: Der Mensch ein Wanderer, die Schrift das Licht, die Kirche der Leuchter, Gott das Ziel usw. Die beste Ausgabe ist die von 1713.

580) Theologia Positiva Acroamatica, 1664. Kurzer Leitfaden für theologische Vorlesungen, der auch Quenstedts Systema zugrunde liegt.

581) Systema Locorum Theologicorum, 1655—1677, in 12 Bänden. Sorgfältig sind die ersten, weniger sorgfältig die letzten Bände gearbeitet. Calov ist der scharfsinnigste Theologe des 17. Jahrhunderts. Auch ist er Schrifttheologe, was Buddeus an ihm rühmt (Isagoge Hist. Theol., 1730, S. 357). Noch heute ist ein klassisch-exegetisches Werk Calovs Biblia Illustrata. Calov wird von Tholuck gehässig und ungerecht beurteilt und geradezu geschmäht (RE.[1] II, 506). Gerechtere Beurteilung Calovs in RE.[3], S. 653 f., von J. Kunze.

582) Theologia Didactico-polemica sive Systema Theologiae, 1685, 1696, 1702, 1715. Von Tholuck „der Buchhalter und Schriftführer" der orthodoxen Theologie genannt (RE.[1] XII, 421). Das Urteil trifft sachlich nicht zu, weil Quenstedt mit eigenem Urteil gearbeitet hat. Um über Quenstedt urteilen zu können, muß man ihn gelesen und mit andern Dogmatikern verglichen haben. Auch Walchs Urteil (Bibliotheca Theol. I, 58), von Quenstedt seien meritissimi ecclesiae nostrae doctores ob leviorem dissensum unter die Gegner gerechnet worden, ist ungerecht. Der Synergismus der Helmstedter und des Musäus ist nicht levior dissensus. Walch ist Indifferentist und hat außerdem zu viel geschrieben. Selbst Tholuck, obwohl er hämische Bemerkungen nicht ganz unterdrücken kann, beschreibt Quenstedt als einen anspruchslosen, frommen Charakter ohne „bittere Leidenschaftlichkeit" (RE.[1] XII, 422). Daß Quenstedt auf den Schriftbeweis viel Sorgfalt verwandt habe, erkennt auch Walch an (a. a. O.).

583) Compendium Theologiae Positivae, 1686 u. oft. Baier ist von Musäus', seines Schwiegervaters, synergistischem Standpunkt infiziert. Die St. Louiser Ausgabe, 1879, ist nicht ein bloßer Abdruck von Baiers Kompendium, sondern durch eingereihte Zitate so erweitert, daß sie drei Bände (im ganzen 1332 Seiten Großoktav) umfaßt. In den eingereihten Zitaten kommen nicht nur Luther und die alten Theologen, sondern auch die neueren Theologen des 19. Jahrhunderts reichlich zu Worte, so daß den Studierenden ein Quellenmaterial geboten ist, wodurch ihnen sowohl über die alte als über die moderne Theologie ein Urteil ermöglicht wird. Prof. Th. Bünger hat zu dieser Waltherschen Ausgabe ein Sach- und Namenregister geliefert, das mit vorzüglichem Fleiß und großer Sachkenntnis gearbeitet ist.

584) Examen Theologicum Acroamaticum, 1707. „Der letzte genuin lutherische Dogmatiker." Hollaz hat nicht bloß abgeschrieben, sondern bietet in eigener Darstellung, was von Luther an bis auf seine Zeit innerhalb der lutherischen Kirche von ihren Vertretern gelehrt worden ist. Nach der analytischen Methode bringt er die Lehre von der ewigen Seligkeit schon im ersten Teil und schließt im vierten Teil mit der Lehre von der Kirche, vom Predigtamt, von der weltlichen Obrigkeit und vom Hausstand. Mit Recht wird auch Hollaz nachgerühmt, daß er einen sorgfäl-

Methode bedeutende Verschiedenheiten in der Stellung einzelner Lehren. Baier z. B. behandelt die letzten Dinge: Tod, Auferstehung, Jüngstes Gericht und Weltuntergang, vor der Lehre von der Sünde und der Erlösung durch Christum (nämlich im unmittelbaren Anschluß an den finis theologiae ex parte hominis, die Seligkeit). Quenstedt hingegen stellt die genannten Lehren ganz an das Ende seiner Dogmatik.

Was das Urteil über die synthetische und analytische und jede andere Methode betrifft, so sollte nicht vergessen werden, daß die äußere Anordnung der einzelnen Lehren von untergeordneter Bedeutung ist, solange der Inhalt der Lehren nicht gefälscht wird. In der Theologie kommt, wie auch Rudelbach richtig bemerkt hat,[585] alles darauf an, daß der Begriff der göttlichen Offenbarung durchweg festgehalten wird, das heißt, daß alle Lehren lediglich aus der Schrift genommen und nicht irgendwie in Befolgung der Methode des Prokrustes nach der Ansicht oder dem „Glauben" des theologisierenden Subjekts zurechtgeschnitten werden. In der Theologie ist jede Methode zu verwerfen, die unter Absehung von dem Schriftwort irgend etwas erfinden will, mag die Methode sich synthetisch oder analytisch, wissenschaftlich oder praktisch oder sonstwie nennen. In der Theologie gibt es nichts zu erfinden, weder was den Inhalt noch was den Zusammenhang der Lehren betrifft. Daher ist der Theologie immer nur eine solche Methode angemessen, die sich prinzipiell darauf beschränkt, das durch die Offenbarung der Schrift bereits Vorhandene zusammenzuordnen. Dies geschieht bei der sogenannten Lokalmethode, nach welcher an einen Ort zusammengestellt wird (daher die einzelnen Lehren passend loci genannt

---

tigen Schriftbeweis führe (Krakewitz in der Vorrede zur editio tertia). Unhistorisch werden Hollaz Eigentümlichkeiten zugeschrieben, die ihm nicht zukommen, z. B. die Erklärung über die theologia irregenitorum (Wagenmann, RE.2 VI, 266 f.). Daß nur ein Wiedergeborner im eigentlichen Sinne des Worts ein Theologe genannt werden könne, ist reichlich von Luther an auch von den „Orthodoxen" gelehrt worden, wie Hollaz selbst nachweist (Proleg. I, qu. 18—21). Hases Bemerkung (Hutterus Red.10, S. 44), Hollaz erkenne das „religiöse Moment" nur an, „indem er es hintennach bringt in frommen Stoßseufzern", erklärt sich teils aus Hases außerchristlichem Standpunkt, teils aus seiner übeln Gewohnheit, witzig klingende Schlagworte zu prägen, womit er viel Unheil unter der studierenden Jugend in der Kirche des 19. Jahrhunderts angerichtet hat. Auch die meisten Neueren beurteilen Hollaz ganz anders. Vgl. Wagenmann (a. a. O.).

585) Zeitschrift für luth. Theol. u. Kirche, 1857, S. 382. Zitiert in Baier-Walther I, 77.

werden), was über eine bestimmte Lehre in der ganzen Schrift geoffenbart vorliegt. Und dies ist der Grundgedanke der synthetischen Methode. Neuere Theologen sagen den Dogmatikern, die die Lokalmethode befolgen, nach, daß sie den dogmatischen Stoff in Stücke zerschnitten und den gliedlichen Zusammenhang sowie den Fortschritt des Systems nicht zur Anschauung gebracht haben.[586] Hingegen lassen sie die von den späteren Theologen befolgte analytische Methode als die mehr der Wissenschaft entsprechende gelten. Dorner sagt: „Georg Calixt hat die analytische Methode aufgestellt, die bald Anklang, auch bei seinen Gegnern, wie Calov, Dannhauer und Hülsemann, fand. Sie [die analytische Methode] sucht aus einer obersten Wahrheit, dem höchsten Gut des sterblichen Menschen, die einzelnen dogmatischen Sätze als Glieder und Vermittlungen des obersten Zweckes abzuleiten. Dieser oberste Zweck ist die Seligkeit des Menschen im Genusse Gottes."[587] Es muß zugegeben werden, daß die analytische Methode formell mehr den Forderungen der modernen Theologie entspricht, die ja ihren wissenschaftlichen Charakter darin sieht, daß die christliche Lehre nicht aus der Heiligen Schrift genommen, sondern aus dem Ich des Theologen entwickelt wird. So erweckt die analytische Methode, auf die Theologie angewandt, allerdings den Schein, als ob sie, anstatt allein aus der Schrift zu schöpfen, die christlichen Lehren durch Vernunftschlüsse aus dem Endzweck ableiten, also finden wollte. Walther pflegte in Vorlesungen zu sagen: „Die analytische Methode sucht die Sache gleichsam zu finden. Wir können aber in der Theologie nicht aus dem Zweck die Mittel erschließen." Zur Ehrenrettung der späteren Theologen ist jedoch zu sagen, daß sie die analytische Methode zumeist nur äußerlich befolgen, das heißt, diese Methode nur zur äußerlichen Gruppierung der Lehren verwenden, tatsächlich aber bei der Darlegung der einzelnen Lehren das Schriftprinzip festhalten. Wie dies Baier (I, 79) ausdrücklich betont: Finis cognitio ex revelatione divina petita natura prior est cognitione mediorum *itidem ex divina revelatione petita.* Kirn will daher auch unter den „altprotestantischen" Dogmatikern, weil sie das Schriftprinzip festhalten, keinen Unterschied gelten lassen. Er sagt: „Die altprotestantische Dogmatik verfährt trotz der wechselnden Bevorzugung der synthetischen und analytischen Anordnung nach einer

586) So Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 531.
587) A. a. O.

im wesentlichen einheitlichen Methode. Diese läßt sich kurz als die Methode der formalen [?] Schriftautorität bezeichnen. Sie besteht darin, daß die einzelnen biblischen Aussagen, die als Lehroffenbarung verstanden . . . werden, Inhalt und Form der dogmatischen Sätze unmittelbar bestimmen. Ihren Halt findet diese Methode in der Theorie [?] von der Verbalinspiration der Schrift." [588]

Ganz richtig sagt Kirn, daß die einheitliche Methode der altprotestantischen Dogmatik in der Verbalinspiration der Schrift ihren Halt finde. Die alten Dogmatiker hätten nicht so hart ob dem sola Scriptura gehalten — auch gegen Dissentierende in der eigenen Mitte, z. B. gegen Calixts Consensus quinquesaecularis —, wenn sie nicht überzeugt gewesen wären, daß die Heilige Schrift Gottes inspiriertes Wort ist. Weil nun aber die Verbalinspiration nicht, wie Kirn meint, eine „Theorie" ist, das ist, nicht eine unmaßgebliche Privatansicht der altprotestantischen Dogmatiker, sondern die maßgebliche Ansicht Christi und seiner Apostel, so dient es der dringend nötigen Klarheit im theologischen Unterricht, wenn wir die protestantischen Theologen der Gegenwart nach ihrer prinzipiellen Stellung zur Heiligen Schrift in zwei Klassen einteilen. Wir fragen nicht danach, ob sie die synthetische oder analytische Methode befolgen, auch nicht danach, ob sie innerhalb dieser Methoden nebenbei noch die Definitions- oder Kausalmethode oder beide verwenden. Wir fragen vielmehr bei allen Theologen, einerlei in welchem Lande sie leben, lediglich danach, ob sie die Heilige Schrift noch für Gottes Wort halten und aus ihr allein die christliche Lehre schöpfen und normieren wollen, oder ob sie bereits so „modern" geworden sind, daß sie die Schrift nicht mehr für Gottes Wort und die einzige Quelle und Norm der Theologie halten, sondern sich vorgenommen haben, der christlichen Kirche ein Ichprodukt darzubieten. Mit den ersteren ist eine Verständigung möglich, auch bei vorliegenden Irrtümern. Mit den letzteren ist die Verständigung unmöglich, weil es an dem gemeinsamen Boden fehlt. Contra principium negantem disputari non potest. Dabei können wir der Liebe nach gewissen modernen Theologen, die vom Schriftprinzip abgekommen sind, gutschreiben, was sie inkonsequenterweise von der christlichen Lehre noch stehen lassen. Zugleich ist es aber unsere Pflicht, die Studierenden stets nachdrücklich daran zu erinnern, daß alle Theologen, die das Schriftprinzip aufgegeben haben, auf Grund der Schrift in eine

---

588) Grundriß der ev. Dogmatik 3, S. 4.

Klasse gehören. Wir würden das theologische Studium unnötig belasten und zugleich verwirrend wirken, wenn wir z. B. den Studierenden als theologisch wichtig darlegen wollten, daß ein bestimmter Theologe, der sich prinzipiell von der Schrift als Gottes Wort losgesagt hat und ein Ichprodukt liefern will, mehr nach links durch Ritschl oder mehr nach rechts durch Frank bestimmt sei.

Um die christliche Kirche von der Schriftmethode abzudrängen und auf die Ichmethode einzustellen, erhebt die moderne Theologie den Einwand, daß der Theologe bei der Darstellung der christlichen Lehre aus der Schrift gar nicht wisse, wo er anfangen solle. Wir sahen schon, daß z. B. Frank so argumentiert. Ebenso argumentiert auch Ihmels, wenn er sagt:[589] „Sie [die Dogmatik] darf sich nicht damit begnügen, lediglich die biblischen Lehraussagen zusammenzustellen. Ohne weiteres müßte auch ja jemandem, der noch so sehr zu einer derartigen Auffassung neigte, klargemacht werden können, daß die Frage ihn schon in Verlegenheit bringen müßte, an welchem Punkte er nun mit der Darstellung der Schriftaussagen zu beginnen habe und wie er sie zu verknüpfen habe." Das wäre allerdings eine fatale Situation, wenn die, welche nur das Schriftprinzip gelten lassen, zwar eine Dogmatik schreiben wollten oder sollten, aber gar nicht wüßten, wo sie anfangen sollten. Ohne Anfang in der Dogmatik gäbe es auch keine Mitte der Dogmatik und kein Ende der Dogmatik. Kurz, alle, die in der Dogmatik am Schriftprinzip festhalten, wären tatsächlich minus Dogmatik. Wenigstens sollten sie „von Rechts wegen" ohne Dogmatik sein. Dagegen verweisen wir zunächst auf die Tatsache, daß wir bei Luther und den alten Theologen, obwohl sie hartnäckig am Schriftprinzip festhalten, gar keine „Verlegenheit" um den Anfang wahrnehmen. Bekanntlich erzählt Luther am Ende seiner Schrift „Bekenntnis vom Abendmahl Christi" (1528) „vor Gott und aller Welt" seinen Glauben „Stück für Stück".[590] Er beginnt mit dem „hohen Artikel der göttlichen Majestät, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist drei unterschiedliche Personen, ein rechter einiger, natürlicher, wahrhaftiger Gott ist", also mit dem Artikel von der Trinität. Dann folgen die Artikel von der Person Christi, vom Werk Christi, von der Sünde, von der Rechtfertigung (durch den Glauben an Christum im Gegensatz zu aller Werklehre), von den

---

589) Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben unter dem Abschnitt „Aufgabe und Bedeutung der Dogmatik", S. 121.

590) St. L. XX, 1094 ff.

Gnadenmitteln, von der Kirche. Den Schluß bildet der Artikel von der Auferstehung der Toten. Die freudige und zuversichtliche Art, mit welcher Luther seinen Glauben „Stück für Stück" bekennt, läßt gar nicht den Gedanken aufkommen, daß Luther um den Anfangspunkt verlegen gewesen sei. In seinen Katechismen, im Großen und im Kleinen, hat Luther einen andern Anfangspunkt. Er beginnt hier nicht mit dem Artikel von der Trinität, sondern mit den zehn Geboten, also mit dem Gesetz. Aber wiederum gewahren wir bei ihm keine Verlegenheit um den Anfangspunkt. Bei den alten Dogmatikern finden wir, weil sie teils die synthetische, teils die analytische Methode befolgen, sogar entgegengesetzte Anfangspunkte. Flacius sagt bei der Charakterisierung der synthetischen und der analytischen Methode ganz richtig: Methodus analytica prorsus *contrarium* cursum et ordinem synthesi tenet. Haec [die analytische Methode] incipit, ubi illa [die synthetische Methode] desiit, et contra, ibi desinit, ubi illa inceperat. Und obwohl Flacius die synthetische der analytischen Methode vorzieht, will er doch beide nebeneinander wachsen lassen: Licet theologia commodissime per synthesin tradatur, tamen et analyticam methodum aliquo modo recipere posset, ut adiuncta tabula testatur. Finis enim theologiae, de quo nos miseri homines maxime angimur, est *vita aeterna,* sicut ille [der reiche Jüngling] ex Christo quaerit, Matt. 19, 16.[591] So werden auch wir es nicht wagen, dem einen oder andern Teil wegen der verschiedenen Gruppierung der einzelnen Lehren die dogmatische Existenzberechtigung abzusprechen. Der Grund hierfür ist der, daß beide Teile, wie Kirn zugesteht, trotz der verschiedenen Anfangspunkte „eine im wesentlichen einheitliche Methode befolgen", nämlich die einzelnen Lehren aus der Schrift nehmen. Tatsächlich steht es hinsichtlich des Anfangspunktes in der Darstellung der christlichen Lehre so, daß wir vorne oder hinten oder auch in der Mitte anfangen können. Geschieht der Anfang aus der Schrift und bleiben wir bei der Schrift, so kommen wir stets sehr bald in medias res, in das Zentrum der christlichen Lehre, nämlich zur Lehre von der Vergebung der Sünden durch den Glauben an den menschgewordenen Sohn Gottes, der die Versöhnung ist für unsere und der ganzen Welt Sünde. Der Grund hierfür liegt in der festgeschlossenen inneren Einheit, die der aus der Schrift genommenen Theologie eigen ist. Wir könnten anfangen mit der Ewigkeit, bei dem ewigen Evan-

591) Clavis II, 58.

gelium von Christo, das von der Welt her verschwiegen gewesen ist, nun aber offenbart und kundgemacht durch der Propheten Schriften aus Befehl des ewigen Gottes, den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden,[592] wie Johannes sowohl sein Evangelium als auch seine erste Epistel anfängt von dem ewigen, in der Zeit erschienenen Sohn Gottes und von hier aus bald beim Zentrum anlangt, nämlich bei der Vergebung der Sünden durch den Glauben an das Blut und den Tod des Sohnes Gottes. Wir könnten auch anfangen bei der Ewigkeit, die für uns Menschen auf diese Zeitlichkeit folgt, nämlich bei der ewigen Seligkeit derer, die aus großer Trübsal gekommen sind und ihre Kleider gewaschen und ihre Kleider helle gemacht haben im Blut des Lammes.[593] Auch hier schließt sich nicht schwer an, was die Schrift vom Menschen und seinem Sündenelend lehrt sowie von der Erlösung, die durch Christum geschehen ist, und von der Aneignung der geschehenen Erlösung. Wir könnten auch in der Mitte anfangen, etwa bei der Predigt des Engels auf dem Felde bei Bethlehem: „Fürchtet euch nicht! Siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der HErr."[594] Von hier aus rückwärts und vorwärts gehend, könnten wir anschließen, was die Schrift von der tötenden Sündenschuld des Menschen und von der seligmachenden Gnade Gottes lehrt. Kurz, man kann bei der Darstellung der christlichen Lehre an verschiedenen Punkten anfangen, ohne daß es ein Unheil gäbe, vorausgesetzt, daß man mit der Schrift anfängt, fortfährt und aufhört. Nur ein Anfangspunkt ist innerhalb der christlichen Kirche unheilvoll und verboten. Anfangspunkt der Theologie darf nicht sein „das religiöse Erlebnis", „das fromme Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts", des Subjekts, das die Heilige Schrift als Gottes unfehlbares Wort verwirft und daher auch, was es lehrt, nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus dem eigenen Subjekt nehmen und normieren will, im Widerspruch mit der Weisung Christi, bei seinem Wort zu bleiben, und im Widerspruch mit dem Urteil seines Apostels, der jedem Lehrer, der nicht bei den gesunden Worten Christi bleibt, die licentia docendi entzieht, weil solcher an Einbildung und Unwissenheit leide. Diesen in der Schrift verbotenen Anfangspunkt will auch Ihmels als den einzig mög-

592) Röm. 16, 25. 26. 593) Offenb. 7, 14—17; Matth. 25, 34.
594) Luk. 2, 10. 11.

lichen schützen, wenn er sagt: „Selbst wenn auch die Schrift ein einheitliches Lehrganzes geben wollte [wollte? die Schrift will „einheitlich“ Gottes Wort sein[595]] und es also für die Dogmatik möglich wäre, lediglich dieses Lehrganze nachzubilden, so könnte man sich doch um deswillen in der Dogmatik nicht dabei beruhigen, weil die Dogmatik grundsätzlich ja die Erkenntnis des Glaubens darstellen will.“ Gewiß, die Dogmatik will grundsätzlich die Erkenntnis des Glaubens darstellen, aber die Erkenntnis des Glaubens, der an Christi Wort, am Wort der Apostel und Propheten, am Schriftwort bleibt, der immer nur vis-à-vis des Schriftworts aussagt. Der Glaube ohne Schriftwort ist ein Glaube „in die Luft“, nicht ein Glaube, welcher spricht: „Rede, HErr, denn dein Knecht höret!“ sondern Unglaube, der nicht glaubt dem Zeugnis, das Gott gezeuget hat von seinem Sohne, und daher Gott in seinem Wort zum Lügner macht.[596]

Vielleicht ist hiermit das Nötige über die äußere Gruppierung der christlichen Lehren innerhalb eines corpus doctrinae gesagt. Im Anschluß hieran tun wir noch einen Rückblick auf die Art der modernen Theologie, sofern sie von ihrem Standpunkt aus als Anklägerin gegen alle Vertreter der Schrifttheologie auftritt.

Die christliche Kirche unserer Zeit darf sich nicht verhehlen, daß sie an den modernen Theologen, die anstatt allein aus der Schrift aus dem eigenen Bewußtsein lehren wollen, eine feindliche Macht in der eigenen Mitte hat, die darauf aus ist, sie, die christliche Kirche, vom Schriftwort und damit von dem Fundament ihres Glaubens abzudrängen. Diese Feindschaft gegen das Schriftprinzip wird auch klar aus der Kritik erkannt, die von der modernen Theologie an den Personen und Schriften der alten Theologen, die das Schriftprinzip festgehalten haben, geübt wird. Diese Kritik wird auch ausgedehnt auf die Personen und Schriften solcher Theologen unserer Zeit, die ebenfalls an dem sola Scriptura festhalten. Sie werden, wie wir bereits in einem andern Zusammenhang sahen, als „Repristinationstheologen“ registriert. Unter diese Kritik fällt auch die Kirchengemeinschaft, von welcher aus diese Dogmatik geschrieben ist, die Missourisynode. Andere Synoden hierzulande und in andern Ländern, die mit der Missourisynode in Kirchengemeinschaft stehen,

595) *θεόπνευστος*, 2 Tim. 3, 16; *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, Röm. 3, 2; *οὐ δύναται λυθῆναι*, Joh. 10, 35; Altes und Neues Testament „einheitlich“ des Heiligen Geistes Wort, 1 Petr. 1, 10—12.

596) 1 Joh. 5, 9. 10.

werden derselben Kritik unterworfen. „Kritik" ist ein milder Ausdruck. Die Kritik nimmt tatsächlich die Gestalt entschiedener Anklagen an. Darauf glauben wir hier noch besonders hinweisen zu sollen, obwohl die Sache in andern Verbindungen schon vielfach behandelt wurde. Die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts werden offen angeklagt, daß sie die Heilige Schrift für Gottes Wort gehalten oder, wie es häufiger ausgedrückt wird, Schrift und Gottes Wort „identifiziert" haben. Wir lesen: „Der Fehler ... steckt in der mangelhaften oder mangelnden Unterscheidung zwischen Bibel und Wort Gottes."[597] „Vollends ausgebildet wurde die Inspirationslehre von den protestantischen Scholastikern des 17. und 18. Jahrhunderts seit dem Vorbild, das Johann Gerhard bereits 1610 im Locus de Scriptura gab und 1625 in der Exegesis Uberior Loci de Scriptura weiterführte. Man glaubte, die Katholiken, die Sozinianer, die Arminianer und andere Parteien nur dann siegreich bekämpfen zu können, wenn man das göttliche Ansehen der Schrift auf den Buchstaben [auf die Worte der Schrift] ausdehnte. Die Bibel war ... ein göttliches Religionslehrbuch."[598] Eine zweite Anklage, die mit der vorstehenden Generalanklage zusammenhängt, lautet dahin, daß die alten Theologen, weil sie nur aus und nach der Schrift lehrten, einen schädlichen Einfluß auf die christliche Kirche ausgeübt hätten. Sie hätten „Intellektualismus", totes Verstandeschristentum, gefördert. „Lebendiges" Christentum könne nur durch das Lehren aus dem „christlichen Erlebnis" oder dem „frommen Selbstbewußtsein" des theologisierenden Individuums erzielt werden. Daß auch Ihmels sowohl gegen die erste Kirche als auch gegen Luther und die Reformationszeit sowie gegen die alten Dogmatiker die Anklage erhebt, sie hätten „Intellektualismus" gefördert, weil sie sich direkt auf die Schrift beriefen, wurde schon oben ausführlicher dargelegt.[599] Eine weitere Anklage lautet dahin, daß sich unter den alten Theologen von Luther an bis auf Hollaz inklusive fast gar keine Uneinigkeit in der Lehre finde. Denn dies und nichts anderes ist der Sinn des Vorwurfs, daß es den einzelnen Dogmatikern an „selbständiger Reproduktion" der christlichen Lehre fehle. Sie hätten die Sache so angesehen, als ob „inhaltlich" an der überkommenen Glaubenslehre „nichts mehr geändert werden dürfte und der Fortschritt lediglich in einer bestimmteren begrifflichen Ausge-

597) Bei Nitzsch-Stephan, S. 245. 598) A. a. O., S. 249.

599) Unter dem Abschnitt „Die nähere Beschreibung der Theologie, als Lehre gefaßt", S. 70 ff.

staltung unantastbarer Satzungen bestehen könnte". Auch bei Quenstedt finde sich Neues „fast gar nicht".[600] Wir können es verstehen, daß dieser Mangel an Uneinigkeit die moderne Theologie befremdet. Nimmt sie doch in ihrer eigenen Mitte eine „schier endlose Fülle von Verschiedenheiten" wahr, nachdem sie sich auf eine „einheitliche Methode" geeinigt hat, nämlich auf die Methode, die christliche Lehre nicht aus der einen Heiligen Schrift, sondern aus dem „religiösen Erlebnis" der vielen theologisierenden Individuen zu beziehen. Selbst die Positiven unter den Erlebnistheologen sehen die Übereinstimmung in der christlichen Lehre als eine Abnormität an. „Reine Lehre" wird mit einem „sogenannt" eingeführt. Daher ist es allerdings verständlich, daß die Tatsache der „wesentlichen Übereinstimmung" der alten Theologen zwei Jahrhunderte hindurch den modernen Theologen unheimlich vorkommt. Sie suchen daher und finden auch eine Erklärung für diese Tatsache. Aber ihre Erklärung ist historisch unrichtig. Sie behaupten nämlich, die alten Dogmatiker hätten sich ganz allgemein der „dogmatischen Exegese" schuldig gemacht, die Schrift nach dem „kirchlichen Lehrbegriff", insonderheit nach der Konkordienformel, ausgelegt. Nicht nur Quenstedt wird „gesunde Schriftforschung" abgesprochen, sondern auch Chemnitz wird nachgesagt, daß er Melanchthons Loci „nach dem Kanon der Konkordienformel auslegte". Dieselbe falsche Beschuldigung wird von der großen Mehrzahl der neueren Theologen gegen die ganze „altprotestantische Dogmatik" erhoben.[601] Wir setzen hierher, was wir anderswo[602] ausführlicher dargelegt haben: „Man muß es als eine Sage bezeichnen, die ungeprüft von Mund zu Mund geht, daß die lutherischen Dogmatiker Leute waren, die eigentlich nur Dogmen nach der Lehrtradition und nach Anleitung der Symbole registrierten, um den Schriftbeweis und die Erhebung der Lehre aus der Schrift sich aber wenig kümmerten. Wer sich die Mühe gemacht hat, die großen Dogmatiker, z. B. Gerhard, Quenstedt, Calov, nur einigermaßen kennen zu lernen — schon die Prüfung auch nur eines locus würde genügen —, wird ganz anderer Ansicht. Bei Gerhard ist die Darlegung der Lehre aus der Schrift Anfang, Mitte und Ende. Die Schriftstellen, welche die Irrlehrer für sich

600) Nitzsch-Stephan, S. 26 ff.

601) Kirn, Grundriß 3, S. 4. Nitzsch-Stephan, S. 25 ff. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 559. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 338.

602) Zur Einigung der amerikanisch-lutherischen Kirche 2, S. 654.

anführen, werden von Gerhard nach dem Zusammenhang, in dem sie stehen, und nach dem Sprachgebrauch so ausführlich behandelt, daß der Sache eher zu viel als zu wenig geschehen ist. Quenstedt, den man den großen ‚Buchhalter der lutherischen Theologie' genannt hat, bietet in seinem großen dogmatischen Werk in den Noten zur θέσις sowie unter den Abschnitten βεβαίωσις und ἐκδίκησις vornehmlich Schriftdarlegung. Daß Calov ein großer Schrifttheologe war, geht nicht nur aus seiner ‚Biblia Illustrata', sondern aus allen seinen Hauptschriften hervor. Calov war es auch, der den Studenten der Theologie immer wieder einschärfte, daß ihnen die Kenntnis des Hebräischen und Griechischen viel nötiger sei als das Studium der Väter und der Scholastiker.[603] Trefflich schreibt jemand im Meuselschen Lexikon gegen die beliebte Herabsetzung der alten Theologen als Schrifttheologen: ‚Der Schriftbeweis nimmt in der altlutherischen Dogmatik eine hervorragende Stelle und breiten Raum ein. Besonders die Verfasser der Loci, aber auch die der späteren Systemata machen vollen Ernst mit der Heiligen Schrift nicht bloß als nachträglicher Norm der anderswoher geschöpften Lehre, sondern als ihrer prinzipiellen Quelle und erheben aus ihr die dogmatischen Wahrheiten, welche sie logisch begründen und gegen die Einwendungen der Widersacher verteidigen, so daß z. B. die dogmatischen Werke eines Chemnitz und Johann Gerhard zugleich eine Fundgrube gründlichster exegetischer Erörterungen sind."[604] Die Heimat der „dogmatischen Exegese" ist nicht bei der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts, wie die Anklage lautet, zu suchen, sondern findet sich bei der Anklägerin, im Lager der modernen Theologie. Diese Theologie lehnt es ja entschieden ab, ihren Glauben durch die Lehre der Schrift entstehen und normieren zu lassen. Das wäre nach ihrer eigenen ausdrücklichen Erklärung „intellektualistischer" Schriftgebrauch. Vielmehr will sie die Schrift nach der eigenen Anschauung, nach dem frommen Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts, auslegen und normieren. Das ist wahrlich „dogmatische Exegese" im eminenten Sinne des Worts. Und aus dieser eminent dogmatischen Exegese erklärt sich auch leicht und ungezwungen „die schier endlose Fülle" der Lehrverschiedenheiten, denen die moderne Theologie doch mit etwas ver-

---

603) Calov, Theol. Antisyncretistica, th. 4: Theologiae studioso longe magis necessaria est linguae Hebraicae et Graecae notitia quam theologiae scholasticae aut patrum studium aut philosophiae.

604) Sub voce „Schriftbeweis" VI, 93.

legenem Gesicht gegenübersteht trotz der gelegentlichen Äußerungen der Freude ob „der Vielheit der Glaubensindividualitäten“. Daß es hingegen in der Periode von Luther bis auf Hollaz an der vermißten Fülle von Lehrverschiedenheiten fehlt, erklärt sich leicht und ungezwungen aus der Tatsache, auf die Kirn uns hinwies, wenn er sagte, daß „die altprotestantische Dogmatik trotz der wechselnden Bevorzugung der synthetischen und der analytischen Methode nach einer im wesentlichen einheitlichen Methode verfährt“, nämlich nach der Methode, die christliche Lehre aus der Heiligen Schrift zu nehmen. Diese einheitliche Methode ergibt naturgemäß ein einheitliches Resultat, scil. Einheit in der Lehre. Gott hat die Heilige Schrift so eingerichtet, daß die Erkenntnis der Wahrheit nicht bloß möglich, sondern das Abirren von der Wahrheit ausgeschlossen ist, solange wir bei den Worten der Schrift bleiben, wie Christus dies sehr klar bezeugt, wenn er uns Joh. 8 die Erkenntnis der Wahrheit zusagt, falls wir an seiner Rede bleiben. — So viel hier über die abfällige Kritik, die die moderne Theologie an den Personen und Schriften der alten lutherischen Dogmatiker übt.

Die verurteilende Kritik, die die moderne Theologie an der altprotestantischen Theologie von Luther an bis auf Hollaz übt, wird konsequenterweise auch auf die Theologen und Kirchengemeinschaften der Gegenwart ausgedehnt, die die Schrift noch für Gottes Wort halten und daher auch darauf bestehen, daß die christliche Lehre allein aus der Schrift genommen und beurteilt werde. Die Kritik fällt um so schärfer aus, als sie mit der Furcht verbunden ist, die Schrift möchte auch in der Kirche der Gegenwart wieder für Gottes Wort gehalten und damit die Theologie des frommen Selbstbewußtseins außer Kurs gesetzt werden. Einerseits führt die moderne Theologie, wie wir wiederholt hörten, eine sehr zuversichtliche Sprache. Zum Beispiel: „Die dogmatische Methode ist heutzutage verhältnismäßig einheitlich.“ „Niemand gründet seine Dogmatik in altprotestantischer Art auf die norma normans, die Bibel.“ „In der Gegenwart hat die orthodoxe Inspirationslehre kaum mehr dogmatische Bedeutung.“ Die wenigen Theologen, die sie noch vertreten, sind „Nachzügler“, „ihre Zahl ist gering, ihre Bemühungen fruchtlos, ihr Unwille auf die Genossen, welche sich den Weg nach vornehin neu bahnen, eindruckslos“. Andererseits fehlt es jedoch nicht an Äußerungen der Furcht, es möchte das, was gründlich abgetan ist und am Boden liegt, zu neuem Leben erwachen. So heißt es von den wenigen Theologen, die als „Nachzügler“ auf ihre Standes-

genossen keinen Eindruck machen, daß sie „für die Kirche nicht ohne Gefahr“ seien. Ganz neuerdings beruhigt auch Horst Stephan das modern-theologische Lager zunächst mit der Versicherung: „Heute ist die Inspirationslehre von der wissenschaftlichen Theologie aufgegeben“, setzt aber doch hinzu: „Sie wirkt nur in der Laienorthodoxie . . . noch kräftig nach.“[605] Es regt sich also die Furcht vor einer Reaktion aus den Laienkreisen. In dem neuesten Heft der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“[606] rechnet ein Artikelschreiber mit der Möglichkeit, daß in der Gegenwart „in ähnlicher Weise der Rückzug auf einen unevangelischen Autoritätsstandpunkt vollzogen wird [gemeint ist der Rückzug auf die Schrift als Gottes Wort], wie man es an der Repristinationstheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wahrnehmen kann“. Zugleich sehen wir aus diesen Äußerungen der Furcht, daß der modernen Theologie die christliche Erkenntnis in dem Umfange abhanden gekommen ist, daß sie die Rückkehr zur Schrift als Gottes Wort für ein Unglück hält, das mit Macht zu bekämpfen sei.[607]

Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß sonderlich auch die amerikanischen Lutheraner, die am Schriftprinzip festhalten und infolgedessen auch in der christlichen Lehre einig sind, für einen wenig wünschenswerten Teil der christlichen Kirche gehalten und als Vertreter der „Repristinationstheologie“ in den Hintergrund gewiesen werden. Diese Kritik gilt insonderheit der Missourisynode und ihren Schriften. D. Walther, dem allerdings mit Recht die Führerrolle unter den Vätern der Missourisynode zugeschrieben wird, erscheint in Zöcklers „Handbuch der theologischen Wissenschaften“ als Kuriosität neben Kohlbrügge, Gaußen und Kuyper, weil er „im altorthodoxen Sinne“ die Inspiration der Heiligen Schrift lehre.[608] Walther wird der Klasse der „Repristinationstheologen“ des 19. Jahrhunderts zugezählt. Andere haben ihn „Zitatentheologe“ genannt und damit — wiewohl nicht immer — andeuten wollen, daß er nicht als Schrifttheologe zu klassifi-

605) Glaubenslehre, 1921, S. 52.

606) Neue Kirchl. Zeitschrift, 1923, S. 110.

607) Auch hierfür liefert der eben erwähnte Artikel der „Neuen Kirchl. Zeitschrift“ einen Beleg. Es wird als ein Trachten nach verwerflicher Repristinationstheologie angesehen, daß — nach einem Bericht Ebrards — Mitte der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts auf der Universität Erlangen die lutherischen Studenten der Theologie sich schon im ersten Studienjahr die symbolischen Bücher anschafften.

608) Handbuch² III, 149.

zieren sei. Walther ist sowohl in den Vereinigten Staaten als auch in Deutschland und andern Ländern sowohl schwer getadelt als auch, wenn auch mit Einschränkung, gelobt worden.[609] Sein Name erscheint bis auf diese Zeit in dogmatischen Lehrbüchern, und zwar auch zu dem Zweck, um zugleich die theologische Art und die kirchliche Stellung der Missourisynode zu charakterisieren. Sollen wir unser eigenes Urteil über Walther zusammenfassen, so möchten wir ihn den Apologeten der Schrifttheologie Luthers und der Schrifttheologie der altprotestantischen Dogmatiker nennen, soweit die letzteren sich als genuine Vertreter der Schrifttheologie Luthers erwiesen haben. Damit wird Walther zugleich der Apologet der Theologen der Gegenwart, die unter die Benennung „Repristinationstheologen" gebracht werden, weil sie, was die Schriftmethode betrifft, in den Bahnen der altlutherischen Theologen wandeln. Die Anklagen, welche von der modernen Theologie gegen Luther und die altprotestantischen Dogmatiker bis auf Hollaz erhoben werden, lauten, wie wir sahen, auf Mangel an wissenschaftlichem Sinn in der Erfassung der theologischen Probleme, auf mechanischen Schriftgebrauch durch direkte Berufung auf das „Es steht geschrieben", auf Verbreitung von Verstandeschristentum („Intellektualismus"), auf prüfungslose Herübernahme traditioneller Lehren usw. Alle diese Anklagen werden von Walther im einzelnen aufgenommen und als sachlich falsche Anklagen erwiesen. Und das geschieht nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Walther bekennt frei und offen: Wir amerikanischen Lutheraner wandeln in den von euch bekämpften Bahnen Luthers und der alten Theologen. Aber kommt zu uns und prüft das bei uns vor Augen liegende Resultat. Geht durch unsere Gemeinden, besucht unsere Pastoralkonferenzen und unsere Synodalversammlungen und fragt euch dann, ob das, was ihr gehört und gesehen habt, wirklich den Charakter eines bloßen Verstandeschristentums und einer bloßen Repristinationstheologie trage. Der großen Schar der Ankläger gegenüber sollte dem Verteidiger in bezug auf die Hauptanklagepunkte das Wort gegeben werden. Walther hat diese Punkte ausführlich im Vorwort zu „Lehre und Wehre" vom Jahre 1875 behandelt. Was die Stellung der christlichen Kirche zur Wissenschaft betrifft, so legt Walther dar, welche Wissenschaft sie eifrig zu pflegen hat und welcher Wissenschaft sie nach Gottes Willen die Türe verschließen muß. Die Wissenschaft, welche die Kirche zu pflegen

609) RE.² IX, 85; XVIII, 687 ff.

und als eine große Gabe Gottes anzusehen hat, ist die Schulung in allem weltlichen Wissen, das die Kirche als äußeren Apparat zur Ausrichtung ihres Berufes in der Welt, zum Lehren und Predigen des Evangeliums, nötig hat. Dahin gehört, was der allgemeinen Schulung des Geistes dient; überhaupt das, was man gewöhnlich unter humanistischer Bildung zusammenfaßt. Insonderheit dringt Walther mit Luther auf das Studium der Geschichte, der klassischen Sprachen und für Theologen „in voller Ausrüstung“ auf das Studium der Originalsprachen der Heiligen Schrift. Er sagt: „Der Geist Carlstadts, der Wiedertäufer und anderer die Wissenschaft als etwas Unnützes, ja Gefährliches und Fleischliches verachtender und dafür der Eingebungen des ‚Geistes‘ sich rühmender Schwärmer hat unter uns keine Stätte. Wir sind nicht des Sinnes, daß die Kirche in die Wüste fliehen, um ihrer Selbsterhaltung willen sich auf den Isolierschemel setzen, sich von der ungläubigen Welt abschließen, die Feinde außer ihr gewähren lassen, die antireligiösen Gebildeten, welchen das Evangelium nur in einer gewissen Form nahegebracht werden kann, preisgeben und dahinfahren lassen und sich nur an das ungebildete Volk wenden sollen. Nein; wir erkennen es als unsere heilige Pflicht, allen alles zu werden, auf daß wir allenthalben ja etliche selig machen. Wir stimmen von Herzen mit Melanchthon überein, wenn derselbe einst schrieb: ‚Eine Ilias von übeln ist eine ungelehrte Theologie.‘ (Corpus Ref. XI, 278.)“ Walther weist darauf hin, mit welchem Ernst Luther auf eine Bildung in allen „freien Künsten“ als allen Ständen nützlich gedrungen hat, und fügt hinzu: „Wie könnten wir uns auch Lutheraner, ja auch nur Christen nennen, wenn wir Wissenschaftsverächter wären?“

Freilich, besonders ausführlich spricht sich Walther den Zeitumständen entsprechend darüber aus, in welchem Sinne der Wissenschaft kein Heimatsrecht in der Kirche zu gestatten sei. Er schreibt: „Wir wollen nichts von einer Wissenschaft wissen, welche der Schrift gegenüber die Hausherrin und Meisterin spielen, anstatt nur zur Auffindung der in der Schrift enthaltenen Wahrheit behilflich zu sein, über dieselbe zu Gericht sitzen und aus sich korrigieren will, die, anstatt in ihrer Sphäre zu bleiben, die zufällig auf ihrem Gebiete geltenden Gesetze zu allgemeinen erheben und dieselben auch dem Schriftgebiete aufnötigen will. Solche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* halten wir für ebenso abgöttisch als unwissenschaftlich. Wir stimmen vollkommen mit Melanchthon überein, wenn

derselbe schreibt: ‚Wie es ein Wahnsinn wäre, zu sagen, man könne aus den Regeln des Schuhmacherhandwerks über die christliche Lehre urteilen, so irren die, welche der Philosophie ein Urteil über dieselbe zuschreiben.‘ (Scholia in epist. ad Col., S. 68.) Mag die Wissenschaft noch so zuversichtlich die Resultate ihrer Forschungen für absolut gewisse Wahrheiten ausgeben, so halten wir doch nicht sie, wohl aber die Schrift für infallibel. Widersprechen die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung der klaren Schrift, so ist uns von vornherein gewiß, daß sie nichts sind als gewisser Irrtum, selbst wenn wir nicht imstande sind, ihn als solchen anders als mit Berufung auf die Schrift nachzuweisen. Sooft wir zwischen Wissenschaft und Schrift zu wählen haben, sprechen wir daher mit Christo, unserm HErrn: ‚Die Schrift kann doch nicht gebrochen werden‘, Joh. 10, 35, und mit dem heiligen Apostel: ‚Wir nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi‘, 2 Kor. 10, 5. Wir warten nicht darauf, daß die Wissenschaft uns unsern Grund erst erobere. Wir haben ihn schon, und er steht uns vor aller wissenschaftlichen Untersuchung oder Prüfung so fest als unser Gott, der ihn gelegt hat. Was auch immer die Wissenschaft zutage fördern mag, das gibt uns weder den Glauben noch nimmt sie ihn uns. Wir stehen auf einem Felsen, von dem wir wissen, daß denselben auch die Pforten der Hölle nicht, geschweige menschliche Wissenschaft, überwältigen kann, und lachen daher aller Feinde und ihrer wissenschaftlichen Sturmböcke und Mauerbrecher, mit denen sie den aus den tobenden Gewässern der Welt emporragenden himmelhohen Felsen mit wahnsinniger Wut berennen. Denn also spricht der HErr: ‚Wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen; auf welchen er aber fällt, den wird er zermalmen‘, Matth. 21, 44.“

Walther deckt auch den Mißbrauch auf, den die moderne Theologie mit dem sogenannten wiedergebornen Ich oder der erleuchteten Vernunft treibt. Er sagt: „Durch die Erleuchtung erhält ja die Vernunft nicht ein eigenes Licht neben der Schrift, vielmehr besteht ihre Erleuchtung eben darin, daß durch Wirkung des Heiligen Geistes das Wort der Propheten und Apostel ihr einziges Licht in Sachen des Glaubens geworden ist. . . . Sofern sie aus ihren Prinzipien wider die Artikel des Glaubens disputieren will, insofern ist sie nicht wiedergeboren, weil die wiedergeborne Vernunft aus den Prinzipien des Wortes Gottes disputiert.“ Sehr eindringlich warnt Walther auch die christliche Kirche vor der Meinung, daß ihre Lehre dem Inhalte nach durch die Mittel der neueren Wissenschaft fort-

gebildet werden könnte. Er begründet diese Warnung also: „Wir halten die Heilige Schrift in Absicht auf die Gegenstände unsers Glaubens für so klar, daß wir nicht im entferntesten hoffen, daß uns durch die neueren größeren wissenschaftlichen Hilfsmittel ein neuer, der Kirche bis daher unbekannter und verschlossen gewesener Glaubensartikel werde aufgeschlossen werden oder schon aufgeschlossen worden sei. Wir glauben nicht an ein durch allmähliches Entstehen der Dogmen sich vollziehendes Wachstum der Kirche an Erkenntnis. Wir glauben vielmehr, daß schon die Kirche des ersten Jahrhunderts im Besitze aller derjenigen Dogmen war, die wirklich biblische Dogmen sind. Wir sehen die apostolische Kirche nicht für die Kirche in ihrer Kindheit an, die erst nach und nach durch die Arbeit wissenschaftlich gebildeter Theologen zum Mannesalter heranreife; wir sind vielmehr davon fest überzeugt, daß die Kirche in Absicht auf die Klarheit und Reinheit ihrer Erkenntnis dem Monde gleich sei, der bald ab-, bald wieder zunimmt und selbst zuweilen traurige Eklipsen erfährt. Wir sagen uns nicht nur von solchen Zutaten der Wissenschaft zur Theologie los, welche der biblischen Wahrheit geradezu widersprechen, sondern kurzum von allem, was unsere biblische Theologie ergänzen soll; denn Gott verbietet ja nicht nur, seinem Worte etwas entgegenzustellen, sondern ebenso streng, etwas dazuzutun, 5 Mos. 12, 32.“

Über die in unserer Zeit angestrebte Versöhnung (Synthese) zwischen Theologie und Wissenschaft äußert Walther sich so: „So gewiß uns ist, daß zwischen der christlichen Theologie und der wahren Wissenschaft, der Wissenschaft in abstracto, ein wirklicher Widerspruch nicht stattfinde und stattfinden könne, so halten wir es doch keineswegs weder für die Aufgabe eines Theologen noch für möglich, jemals unsere biblische Theologie und die Wissenschaft, wie sie in concreto vorhanden ist, miteinander zu versöhnen. Der Vorwurf, den man gegen uns erhebt, daß wir das gegenwärtige in Unglauben versunkene Geschlecht nicht dadurch auch an unserm Teile zum Glauben zurückzuführen suchen, daß wir der Welt die Harmonie des christlichen Glaubens und der Wissenschaft zeigen, dieser Vorwurf ist gegründet; aber wir achten denselben nicht für einen Vorwurf, sondern vielmehr für einen Ruhm, den wir uns durch Gottes Gnade nimmermehr nehmen lassen wollen. Denn wir sind des fest versichert, daß auch der jetzigen abgefallenen Welt nicht durch die Lüge, daß die göttliche geoffenbarte Wahrheit mit der Weisheit dieser Welt in dem schönsten Einklang stehe, sondern allein dadurch geholfen werden

könne, daß ihr die göttliche Torheit, das alte unveränderte Evangelium, gepredigt werde, von welchem Paulus und die Geschichte der Kirche aller Zeiten und jedes einzelnen Christen bezeugt, daß es eine Kraft Gottes sei, die da selig macht alle, die daran glauben, die Juden vornehmlich und auch die Griechen. Ein Mensch, der dadurch für das Christentum gewonnen ist, daß ihm gezeigt wurde, wie das Christentum die schärfste Probe der Wissenschaft aushalte, ist noch nicht gewonnen, sein Glaube noch kein Glaube."

Zur Widerlegung der Anklage, daß die Rückkehr zur Theologie Luthers und der Dogmatiker „eine sklavische Unterwerfung unter die Lehrentscheidungen der Dogmatiker oder Luthers oder der Symbole in sich schließe, erläßt Walther die folgende allgemeine Einladung: „Kommt und seht! Geht in unserer Gemeinschaft von Pfarre zu Pfarre und von Kirche zu Kirche und seht, ob da ein sogenannter toter Orthodoxismus und nicht vielmehr eine lebendige, unter inneren Kämpfen gereifte lebendige Erfahrungserkenntnis herrschend ist! Besucht unsere Pastoralkonferenzen, welche regelmäßig zwischen unsern alljährlichen Synodalversammlungen gehalten werden, und seht, ob da jener Geschäftsgeist, der das Amtieren für ein Handwerk zum Broterwerb ansieht, und ob nicht vielmehr ein reges theologisches Leben und die Sorge sich kundgibt, zu wissen, wie ein Diener Christi wandeln solle in dem Hause Gottes, welches ist die Gemeinde des lebendigen Gottes. Nehmt an unsern Synodalversammlungen teil und seht, ob da ein iurare in verba magistri und nicht vielmehr jener Sinn Luthers sich zeigt: ‚Es sei denn, daß ich mit Zeugnissen der Heiligen Schrift oder mit öffentlichen, klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde, so kann und will ich nichts widerrufen.'" — Über die „Zitatentheologie", die Walther sonderlich wegen seiner Schrift „Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt"[610] zugeschrieben worden ist, spricht er selbst sich so aus: „Als wir Lutheraner von Amerika wieder das alte gute Banner unserer Kirche entfalteten und uns um dasselbe wieder in geschlossenen Reihen scharten, während um uns her Zwinglianismus, Schwärmerei und Rationalismus unter lutherischer Flagge segelten, da hieß es alsbald: Wieder eine neue Sekte! Die einen riefen: Ihr seid auf dem Wege nach Rom! die andern: Ihr seid Unionisten! noch andere: Ihr seid Independenten! wieder andere: Ihr seid Pietisten, Schwärmer,

610) Erste Auflage 1852, [3]1874.

Donatisten, Calvinisten! — und wer mag alle die Sekten nennen, die mit uns wieder auferstanden und neu geworden sein sollten? Kurz, alles sollten wir sein, nur nicht, was wir allein sein zu wollen selbst erklärten: Bekenner der Lehre der Reformation, Lutheraner. Was konnten und mußten wir nun tun, wollten wir uns nicht zu einer Sekte stempeln lassen? Wir mußten, solange man uns den Charakter, treue Lutheraner zu sein, absprach, fort und fort das teure Bekenntnis und die alten, unbestritten treuen Lehrer unserer Kirche aufrufen, als unsere Zeugen für uns aufzutreten. Und wir meinen, wir haben es in einer Weise getan, daß, wer es nur sehen wollte, es auch sehen mußte, daß wir jenen treuen Lehrern unserer Kirche nicht blindlings, sondern in lebendiger Überzeugung gefolgt, nicht ihre geistlosen Nachbeter und Nachtreter, sondern ihre Söhne sind, so daß wir allezeit haben sagen können: ‚Ich glaube, darum rede ich.'" — Auf die Anklage, daß die amerikanisch-lutherische Kirche die Symbole an die Stelle der Schrift gesetzt oder die Schrift nach den Symbolen ausgelegt oder „Symbololatrie" getrieben habe, antwortet Walther: „So unvergleichlich wertvoll uns vor allem das reine Bekenntnis unserer Kirche gewesen ist, so haben wir uns doch selbst diesem nie als einem uns aufgelegten Lehrgesetz unterworfen, sondern es vielmehr allein darum mit fröhlicher Danksagung gegen Gott für seine unaussprechliche Gnade angenommen, weil wir darin unser eigenes Bekenntnis gefunden haben. Gar manchen harten Kampf hat auch unsere amerikanisch-lutherische Kirche mit den hiesigen stolzen Sekten zu kämpfen gehabt, denen wir selbstverständlich das Zeugnis unserer Väter nicht entgegenhalten konnten, und wer Zeuge dieser Kämpfe gewesen ist, weiß, daß Gottes geschriebenes Wort auch in unsern schwachen Händen sich als eine siegreiche Waffe erwiesen hat." — Über die Wertung der alten Dogmatiker äußert sich Walther so: „Übrigens kennen die uns nicht, welche unsere Theologie die des 17. Jahrhunderts nennen. So hoch wir die immense Arbeit schätzen, welche die großen lutherischen Dogmatiker dieser Periode getan haben, so sind doch eigentlich nicht sie es, zu denen wir zurückgekehrt sind, sondern vor allem unsere teure Konkordia und Luther, in welchem wir den Mann erkannt haben, den Gott zum Moses seiner Kirche des Neuen Bundes erkoren hat, seine in die Knechtschaft des Antichrists geratene Kirche, die Rauch- und Feuersäule des goldreinen und lauteren Wortes Gottes voran, aus derselben auszuführen. Die Dogmatiken jener Zeit, so unermeßlich reiche Schätze der Erkenntnis und Erfahrung auch darin aufgespeichert

sind, so daß wir mit Lust und Freude Tag und Nacht daraus lernen, sind doch weder unsere Bibel noch unser Bekenntnis, vielmehr gewahren wir selbst in ihnen schon hie und da eine Trübung jenes Stromes, der im 16. Jahrhundert so kristallhell hervorsprudelte." Auch in neueren theologischen Schriften finden wir die Notiz, daß Baiers Compendium Theologiae Positivae von Walther in St. Louis wieder neu herausgegeben sei. Dadurch ist wohl bei manchen die Meinung entstanden, als ob die alten Dogmatiker und speziell Baier von Walther und überhaupt innerhalb der Missourisynode als die eigentlichen „Normaltheologen" angesehen worden seien. So lesen wir z. B. bei Nitzsch-Stephan[611] die Notiz: „Baier verfaßte das Compendium Theologiae Positivae (1686), das die milde Orthodoxie des Musäus zusammenfaßt; es verbreitete sich überaus rasch und weit und vermittelt noch heute den neuorthodoxen Lutheranern [!], besonders Amerikas, die altprotestantische Dogmatik: neu herausgegeben Preuß, Berlin 1864, und von Walther, St. Louis 1879 ff." Wir haben schon oben[612] bemerkt, daß die Walthersche Ausgabe nicht einen bloßen Abdruck von Baiers Compendium darbietet, sondern durch Einfügung von reichlichen und oft sehr ausführlichen Zitaten zu einem ganz neuen Buch erweitert worden ist. In den eingefügten Zitaten kommen nicht nur Luther und die Repräsentanten der altprotestantischen Dogmatik, sondern auch die Hauptvertreter der Dogmatik des 19. Jahrhunderts zu Worte. Der Zweck der Waltherschen Ausgabe ist, wie schon bemerkt wurde, der, den Studenten der Theologie ein möglichst reiches Quellenmaterial darzubieten, wodurch sie instand gesetzt werden, sich über den Stand der Theologie in der Vergangenheit und in der Gegenwart zu orientieren. Walther schreibt darüber: „Wir [amerikanischen Lutheraner] suchen uns selbst von dem, was gegenwärtig gegen die christliche Wahrheit geschrieben wird, eine genaue Kenntnis zu verschaffen, und verschweigen die Angriffe der Gegenwart mit ihrem speziösen Apparate selbst unserer studierenden Jugend nicht, überzeugt, daß derjenige, welcher die Wahrheit gründlich und lebendig erkannt hat, darin das sichere Präservativ gegen Infektion auch mit dem scheinbarsten Irrtum besitzt."[613] Ein Teil der Zitate, die Walther seiner Ausgabe von Baier eingefügt hat, sind auch als

611) Lehrbuch der ev. Dogmatik, 3. Aufl., bearbeitet von Horst Stephan 1912, S. 29.

612) S. 175, Fußnote 583.

613) L. u. W. 1875, S. 68.

Korrekturen des Baierschen Textes gemeint. Was „die milde Orthodoxie des Musäus" betrifft, die bei Nitzsch-Stephan Baier zugeschrieben wird und die sich namentlich in synergistischen Redeweisen Baiers zeigt, pflegte Walther damit zu entschuldigen, daß Baier Musäus' Schwiegersohn war.[614]

Im vorstehenden ist in Walthers Worten der kirchliche Zustand unserer amerikanisch-lutherischen Kirche, die angeblich einer bloßen „Repristinationstheologie" samt „mechanischer Schriftauffassung" und „toter Orthodoxie" verfallen ist, den Tatsachen entsprechend beschrieben. Der Verfasser dieser Dogmatik konnte nicht umhin, sich davon zu überzeugen, weil er in einem Zeitraum von mehr als vierzig Jahren Gelegenheit hatte, Hunderten von Gemeindeversammlungen, Pastoralkonferenzen und Synodalversammlungen beizuwohnen. Daß während der ganzen Zeit mehr oder weniger auch stets Schwächen und Gebrechen zutage traten und auch jetzt zutage treten, versteht sich in der ecclesia militans von selbst. — Wir möchten noch auf einen Punkt hinweisen, der sich auf die Einigkeit in der Lehre bezieht. Diese völlige Übereinstimmung in der Lehre hat hierzulande und auch in Deutschland Anstoß erregt und ist oft recht unsachlich kommentiert und sogar als Resultat der Beugung unter die Autorität eines Mannes dargestellt worden. Nichts kann verkehrter sein. Wir haben die meisten Väter der Synode noch persönlich gekannt. Es waren nicht nur grundverschiedene, sondern zum Teil auch sehr starke und selbständige Charaktere, so daß man, menschlich zu reden, erwarten konnte, sie würden sehr bald in verschiedenen Richtungen auseinanderfahren. Daß dies nicht geschah, ist uns je länger, je mehr als ein Zeugnis für die einigende Kraft des Wortes Gottes erschienen. Auch die verschiedenen politischen Ansichten zur Zeit des amerikanischen Bürgerkrieges, die sich hie und da stark bemerklich machten und auch in öffentlichen Versammlungen hervortraten, konnte die durch Wirkung des Heiligen Geistes auf der Schrift beruhende Einigkeit des Glaubens nicht zerstören. Man rief sich gegenseitig zu: „Die Politik hat uns nicht zusammengeführt, sie soll uns auch nicht auseinandertreiben."

Es möchte als nicht ganz passend erscheinen, daß in einer dogmatischen Schrift die kirchliche Lage in unserer amerikanisch-lutherischen Kirche etwas ausführlich geschildert wird. Indessen ist erstlich zu bedenken, daß unserer Kirche in der neueren und neuesten

---

614) Zur Einigung der amerikanisch-lutherischen Kirche², S. 38.

theologischen Literatur — und gerade auch in der dogmatischen — mehr oder weniger ausführlich gedacht wird. Und zwar geschieht das, wie wir gesehen haben, in anklagender und verurteilender Weise, als ob wir mit unserm Festhalten am Schriftprinzip tote Orthodoxie verbreiteten, also als ein Übel in der christlichen Kirche anzusehen seien. Schon insofern wäre eine oratio pro domo am Platze. Sodann behalten wir bei dieser abgenötigten Selbstverteidigung auch immer den Zweck der Selbstermahnung im Auge. Wenn wir daran denken, was Gott unsern Vätern gegeben hat und was durch Gottes Gnade herrschenderweise auch jetzt noch bei uns sich findet, so richten wir zugleich an uns selbst, an die gegenwärtige und etwa noch kommende Generation, die dringende Mahnung, an der Weise der ersten Kirche, der Reformation und der Väter unserer Synode festzuhalten. Endlich verlieren wir auch das Interesse der Gesamtkirche der Gegenwart nicht aus dem Auge. Mit Recht wird von modernen Theologen die Forderung gerade an die Dogmatik gestellt, daß sie sich nicht isoliere, sondern sich mitten in die tatsächliche Lage der Kirche der Gegenwart hineinstelle. Prüfen wir nun die Lage der Kirche und ihrer Theologie in der Gegenwart, so können wir uns nicht der Wahrnehmung entziehen, daß es eine Lage großer Verlegenheit ist. Zwar wird die Flucht der Theologie aus der Heiligen Schrift und der Einzug in die „sturmfreie Burg“ des frommen menschlichen Selbstbewußtseins als ein notwendiger Fortschritt in der theologischen Methode bezeichnet. Aber daneben ist doch Unruhe bemerkbar ob des Resultats dieses theologischen Umzugs, nämlich ob des zutage liegenden Chaos in der Lehre. Dieses Chaos sieht eigentlich nur die äußerste Linke, die mit Lessing überhaupt keine „Wahrheitsgewißheit“ will, als einen idealen Zustand an. Deshalb sind auch im modern-theologischen Lager bereits Stimmen dahin laut geworden, ob nicht doch an einen Wiedereinzug in die verlassene Burg der göttlichen Autorität der Schrift zu denken sei. Diese Stimmen haben bisher noch keinen wahrnehmbaren Eindruck auf das Gros der Ichtheologen gemacht. In großer Selbsttäuschung wird immer wieder der Befürchtung Ausdruck gegeben, daß mit der Rückkehr zum Schriftprinzip „tote Orthodoxie“ ihren Einzug in die christliche Kirche halten werde. Daher dürfte Walthers ausführliche Beschreibung der Sachlage in unserer amerikanisch-lutherischen Kirche, die ja in der alten Burg geblieben ist, in ihr und von ihr aus gesiegt hat, doch auch außer unserer kirchlichen Gemeinschaft Beachtung finden und den Gedanken

nahelegen, es möchte das, was sich in der amerikanisch-lutherischen Kirche bewährt hat, auch in andern Ländern als das rechte Kirchbaumittel sich bewähren. Experto crede Ruperto, pflegt Luther zu sagen, wenn er die Kraft des Wortes Gottes preist. Gesetzt den Fall, daß z. B. in Deutschland die theologischen Lehrer und die Pastoren, anstatt Luther und die Dogmatiker anzuklagen, durch Gottes Gnade zu deren theologischer Methode zurückkehren würden (sola Scriptura und sola gratia, resp. satisfactio vicaria), so würde der göttlichen Verheißung gemäß auch in Deutschland wieder ein wahres lutherisches Kirchenwesen entstehen, und an die Stelle der Lehrverwirrung würde Übereinstimmung in der Lehre treten; denn: *Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, . . . γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.* Zurzeit ist ja auch in Deutschland die Trennung von Kirche und Staat offiziell ausgesprochen worden. Dies hat die Frage in den Vordergrund gedrängt, wie sich die Kirche Deutschlands zur Sicherung ihres Lebens unter den veränderten Umständen neu einzurichten habe. Man hat an die bischöfliche Verfassung gedacht und sie zum Teil bereits eingeführt. Gegen die bischöfliche Verfassung an sich ist ja nichts einzuwenden; aber ohne Rückkehr zu dem Wort der Apostel und Propheten als Gottes unfehlbarem Wort fehlt der Grund, auf dem die christliche Kirche erbaut ist, und sind auch die „Bischöfe“ nur ein Dekorationsstück, das die traurige Sachlage in der Kirche verdeckt. Gegenwärtig geht durch lutherische Länder und lutherische Landesteile die Klage, daß nicht nur die große römische Sekte, sondern auch die verschiedenen reformierten Sekten sich besonders eifrig der Propaganda widmen. Ohne Rückkehr zur Schrift ist auch die Kirche Deutschlands nicht nur der Propaganda Roms gegenüber machtlos, sondern auch der Propaganda solcher reformierten Sekten nicht gewachsen, die neben Irrtümern noch die Schrift als Gottes Wort gelten lassen und auch noch die satisfactio vicaria lehren. Durch Preisgebung der Schrift als des Wortes Gottes und durch die damit verbundene Preisgebung der satisfactio Christi vicaria haben die modernen Theologen Deutschlands die Waffen der christlichen Kirche den Feinden ausgeliefert und sind eo ipso ebenso machtlos gegen Rom und die Sekten, wie das politische Deutschland nach Auslieferung der Waffen ein Spielball der Willkür seiner Feinde ist. Die Theologie Deutschlands muß zu der Theologie zurückkehren, die sie an der „streng konfessionellen amerikanisch-lutherischen Kirche“ als Repristinationstheologie verwirft. Übrigens sollten wir in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß diese

Theologie aus Deutschland stammt, und zwar aus Deutschlands bester Zeit im vorigen Jahrhundert. Nach den Freiheitskämpfen gegen die französische Weltherrschaft ging durch Deutschland eine bedeutende religiöse Erweckung. Sie ging vornehmlich von Laienkreisen aus, erstreckte sich aber auch auf einen Teil der studierenden Jugend. Die Mehrzahl der Väter der Missourisynode gehörte auf der Universität Leipzig zu dem Häuflein gläubiger Studenten, das also beschrieben wird: „Sie versammelten sich an gewissen Tagen jeder Woche zu gemeinsamem Gebet, zu gemeinsamer Lesung der Heiligen Schrift, zum Zweck der Erbauung und zu gegenseitigem Austausch über das eine, das not ist.“ [615] Auch Franz Delitzsch († 1890) gehörte diesem Studentenkreise an. A. Köhler sagt in der Herzogschen Realenzyklopädie, daß Delitzsch nach seiner Bekehrung vom Rationalismus zum Christentum das Studium der Theologie gemeinsam betrieb „mit seinen gleichgesinnten Freunden, welche später größtenteils die Begründer der streng konfessionellen Richtung in der lutherischen Kirche Nordamerikas wurden“. [616] In diesem Kreise war, wie weiter berichtet wird, [617] anfänglich von dem Lehrunterschied zwischen den verschiedenen Kirchen keine Rede. Aber mit dem Wachstum in der Erkenntnis entstand nach einiger Zeit auch die Frage: Welches Glaubens seid ihr? Seid ihr lutherisch oder reformiert oder uniert? Die Folge hiervon war eine Sichtung, aber die meisten von ihnen erkannten bald, daß kein anderer als der lutherische Glaube es sei, den der Heilige Geist in den fleißigen und heilsbegierigen Schriftforschern als den wahren, in Not und Anfechtung allein feststehenden versiegelt hatte, noch ehe sie wußten, welcher Kirche Glaube es sei. Nun hat Delitzsch das, was er nach seinem Übergang „aus der Schule Spinozas und Fichtes in die Schule Christi“ [618] als christliche Wahrheit erkannt hatte, später zum großen Teil wieder vergessen. Der spätere Delitzsch ist ein Beispiel für die unvermeidliche Degeneration der Theologie, wenn sie von ihrer einzigen Quelle und Norm abrückt und unter dem blendenden Schein der „Wissenschaft“ sich der unwissenschaftlichen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schuldig macht. Aber auch der spätere Delitzsch hat die Zeit seines Lebens, die er gemeinsam mit den Begründern „der streng konfessionellen Richtung in der lutherischen Kirche Nord-

615) Hochstetter, Geschichte der Missourisynode, S. 65.

616) RE.³ IV, 566.

617) Hochstetter, a. a. O., S. 66.

618) So beschreibt Delitzsch selbst seine Bekehrung zum Christentum im Vorwort zu seiner Schrift „Vom Hause Gottes oder Kirche“, Dresden 1849.

amerikas" verlebte, für die glücklichste Zeit seines Lebens erklärt. Auch das berichtet A. Köhler a. a. O.: „Die drei letzten Jahre seines akademischen Studiums, 1832—34, nennt Delitzsch selbst die glücklichsten seines Lebens: ‚sie waren die Zeit meiner ersten Liebe, die Frühlingszeit meines geistlichen Lebens'." Auch ist darauf hinzuweisen, daß Delitzsch noch längere Zeit nach der Beendigung seines akademischen Studiums der lutherischen Wahrheit Zeugnis gegeben hat. Sein Biograph in der Realenzyklopädie berichtet, daß Delitzsch, nachdem er 1835 in Leipzig als Doktor der Philosophie promoviert hatte, bis zum Jahre 1842 die „gottesdienstlichen Übungen" der „Stillen im Lande" leitete, und daß „die religiöse Richtung dieser Kreise die eines in den Bahnen streng lutherischer Bekenntnistreue wandelnden gesunden Pietismus war". Dies geht auch klar hervor aus einer Schrift, die Delitzsch im Jahre 1839 zum dreihundertjährigen Reformationsjubiläum der Stadt Leipzig herausgab unter dem Titel „Luthertum und Lügentum".[619] An dieser Schrift ist uns immer interessant und lehrreich gewesen, daß hier Delitzsch in allen Hauptpunkten die Stellung beschreibt, die eine wahrhaft christliche Theologie der modernen Theologie gegenüber einzunehmen hat. Es ist dies aber die Stellung, die unsere amerikanisch-lutherische Kirche „streng konfessioneller Richtung" von allem Anfang an charakterisierte und dann auch gegen die Beschuldigung der „Repristination" in zusammenfassender Weise von Walther in „Lehre und Wehre" 1875 geschildert wird. Delitzsch' Festschrift ist als „mehr praktisch und erbaulich" klassifiziert worden; sie kann aber auch zugleich als dogmatisch und als dogmatisch lehrreich bezeichnet werden. Zudem zeigt sie in den Hauptpunkten eine sachliche Übereinstimmung mit den Vätern der Missourisynode, wenn die letzteren auch in der Regel dieselben Sachen in ruhigerem Tone behandelten. Doch Delitzsch' Schrift ist ja eine Festschrift. Der Autor redet die lutherischen Gemeinden Leipzigs an: „Evangelisch-lutherische Gemeinden meiner teuren geliebten Vaterstadt, nehmt zur bevorstehenden Jubelfeier der in unserer Mitte eingeführten Reformation auch meinen mit der innigsten Fürbitte verbundenen Festgruß." In dem Vorwort sagt Delitzsch gegen die Anklage, daß er Repristinationstheologie treibe: „Ich bekenne, ohne mich zu schämen, daß ich in Sachen des Glaubens um dreihundert Jahre zurück bin, weil ich nach langem

619) Der Gesamttitel lautet: Luthertum und Lügentum. Ein offenes Bekenntnis beim Reformationsjubiläum der Stadt Leipzig. Von Franz Delitzsch. Grimma 1839.

Irrsal erkannt habe, daß die Wahrheit nur eine, und zwar eine ewige, unabänderliche und, weil von Gott geoffenbart, keiner Sichtung oder Verbesserung bedürftig ist." Delitzsch will die Leipziger Gemeinden an drei Hauptlehren erinnern, „welche durch die Reformation unter Gottes Beistand nach langem Dunkel, das sie umhüllte, wieder ans Licht gebracht sind: die Lehre vom Ansehen der Heiligen Schrift oder des Wortes Gottes, die Lehre von der Rechtfertigung, die Lehre von den Gnadenmitteln". Über die Heilige Schrift sagt er: „Sie allein ist der Grund, auf dem die christliche Kirche den Pforten der Hölle trotzt, der Prüfstein, nach dem sie Wahrheit und Lüge unterscheidet, nach der sie richtet, aber auch gerichtet werden soll. Diesem Worte muß sie sich mit Ehrfurcht, mit Demut, mit Selbstverleugnung unbedingt unterwerfen. Sie ist über dieses Wort nicht als Richterin, sondern als Haushälterin gesetzt, von der Gott Rechenschaft fordern wird; sie soll, wo sie nicht den Fluch Gottes auf sich laden will, zu diesem Worte weder etwas hinzutun noch davontun; sie soll ohne alle Menschenfurcht und Menschengefälligkeit ihren Glauben an dieses Wort bekennen und von aller Ungerechtigkeit oder ketzerischen Lehre nach dem ausdrücklichen Befehle Gottes abtreten." Durch Mißachtung der Heiligen Schrift ist Rom gefallen. „Die Väter unserer lutherischen Kirche aber bekämpften nicht Antichristentum mit Antichristentum, sie ordneten der Heiligen Schrift nicht etwa eine andere Erkenntnisquelle, wie die Tradition, bei oder gar über. Sie setzten an die Stelle der langgewalteten Finsternis nicht das natürliche Licht der menschlichen Vernunft, auch nicht das übernatürliche einer unmittelbaren Erleuchtung, sondern das Licht der Heiligen Schrift, ohne welches die menschliche Vernunft, sie mag philosophieren oder schwärmen, auf immer blind und unerleuchtet bleibt. Freilich, ihr [Neologen] scheidet zwischen Buchstaben und Geist. Ihr schmeichelt euch, daß Luther euer Patron sei. Nie aber versteht Luther unter dem Worte Gottes etwas von dem Buchstaben der Heiligen Schrift Verschiedenes, nie die Eingebung eines inneren Lichts, die Einfälle der blinden Vernunft oder die Trugbilder des verkehrten Gefühls, sondern stets das geschriebene Wort nach seinem einfachen Wortverstande, nach seinem klaren Sinne, mit Ausschluß aller menschlichen Vermittlung, Verfälschung und Vergeistigung — die Heilige Schrift, durch welche allein, aber durch welche auch immer Gott der Heilige Geist wirkt, sie werde dem Hörer oder Leser ein Geruch des Lebens zum Leben oder ein Geruch des Todes zum Tode." Über die Stellung zu den symbolischen

Büchern spricht sich Delitzsch so aus: „Die symbolischen Bücher, heißt es jetzt, waren gut für damals, jetzt sind sie reif, abrogiert zu werden, damit man die Lehrer, die darauf beeidet werden, nicht mehr dem Verdachte des Meineides aussetze. Denn die Lehren der Neologen widerstreiten schnurstracks den symbolischen Büchern, wenn man nicht etwa diese ebenso vergeistigend interpretieren will, wie man es mit der Bibel zu machen pflegt. Niemand ist ein Glied der lutherischen Kirche, als der die Schriftmäßigkeit dieses Bekenntnisses anerkennt und, wo er den Lehrerberuf hat, gemäß der Verpflichtung auf dasselbe lehrt. Dieses Bekenntnis gründet sich auf die Heilige Schrift Alten und Neuen Bundes und erkennt sowohl die alt- als neutestamentlichen Bücher des Kanons für eingegeben durch den Heiligen Geist, für gleich ehrwürdig und unverbrüchlich, für übereinstimmig und beweiskräftig, für klar, vollkommen und hinreichend, von der in ihnen geoffenbarten, ungemischten Wahrheit die ihnen widerstreitende Lüge zu unterscheiden." Von den alten lutherischen Theologen sagt Delitzsch: „Jene alten lutherischen Lehrer waren nicht bloß gelehrte, sondern auch geheiligte Theologen, unterwiesen in der Schule des Heiligen Geistes, erfüllt mit himmlischer Weisheit, süßem Troste und lebendiger Erkenntnis Gottes; Gottes Wort war eingepflanzt in ihr Herz, es war mit ihrem Glauben gemengt und in Saft und Kraft bei ihnen verwandelt. Gottes Wort, nicht menschliche Weisheit, auch nicht verstanden durch menschliche Weisheit, sondern erfahren durch göttliche Gnade, war das himmlische Feuer, an dem sie ihre Fackel entzündeten. So schaue doch, mein Volk, in den Spiegel deiner Ahnen, gedenke der vorigen Zeit bis daher und betrachte, was Gott getan hat an den alten Vätern! Frage deinen Vater, der wird dir's verkündigen; deine Ältesten, die werden dir's sagen, 5 Mos. 32, 7. So spricht der HErr: ‚Tretet auf die Wege und schauet und fraget nach den vorigen Wegen, welches der gute Weg sei, und wandelt drinnen, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele', Jer. 6, 16. Ich predige euch Rückschritt, nämlich zum Worte Gottes, von dem ihr gefallen seid. Eure Aufklärung ist für mich eine finstere, sternenlose, schaurige Nacht; ihr habt in eurem Taumel die Begriffe verwechselt, sonst könntet ihr eine ägyptische Finsternis, die das Strafgericht Gottes ist, weil ihr das Licht der Reformation verworfen habt, nicht dem sonnigen Tage vergleichen." Nach Darlegung der Lehren von der Rechtfertigung und den Gnadenmitteln, die durch die Reformation wieder ans Licht gebracht sind, schließt Delitzsch seine Jubiläumsschrift also:

„Zu euch wende ich mich zurück, geliebte Mitgenossen derselben Stadt und derselben Kirche, denen ich gleich an der Schwelle meines Büchleins mit freundlichem Festgruße entgegentrat. Ich habe mich unterwunden, euer Lehrer zu sein; denn ich weiß, ihr habt Lehrer, die berufen sind, euch zu lehren und zu weiden. Aber das Wort Gottes gebietet uns auch: ‚Lasset uns untereinander uns ermahnen, und das so viel mehr, soviel ihr sehet, daß sich der Tag nahet!‘ Hebr. 10, 25. Diesem göttlichen Aufrufe habe ich Folge zu leisten gesucht, denn ich bin ja einer aus eurer Mitte, erfüllt mit herzlicher Liebe zu unserm vielgeliebten Leipzig, der Stadt der Menschenfreundlichkeit und Milde, und zu dem teuerwerten Sachsenlande, dem Lande des Biedersinns und der Treue. Was ich ausgesprochen und zu verteidigen gesucht habe, das ist nichts anderes als der Glaube der altlutherischen Kirche, zu dem unsere Vorfahren vor dreihundert Jahren am heiligen Pfingstfest unter brünstigem Dankgebet sich bekannten. Forscht in der Schrift; ihr werdet erfahren und erkennen, daß dieser Glaube der lutherische, daß er der christliche ist, gegründet auf das unwandelbare und unvergängliche Wort der ewigen Wahrheit. Dieser Glaube hat nichts zu schaffen mit wirrem Zweifel, brütendem Trübsinn und kränkelndem Siechtum, wie viele meinen; o nein, er bringt helle Augen, getrosten Mut und kernige Frische. Die erleuchtete Vernunft erkennt seine unumstößliche Wahrheit; das wiedergeborne Herz findet in ihm himmlischen Trost, seligen Frieden und reiche Erquickung. Dieser Glaube überwältigt die Pforten der Hölle und hält durch die Tore des Todes einen ewigen Triumphzug. Sollen wir, meine Geliebten, einen solchen bewährten und festen und freudigen und sieghaften Glauben dahingeben für ein halbiertes Christentum, das auf zwei Seiten hinkt und Christum und Belial zu vereinigen sucht, oder gar für eine dummstolze Aufklärung, die Gottes Wort Lügen straft und die Vernunft vergöttert, die uns im Leben zu belustigen, aber im Sterben nicht zu trösten vermag? Wir würden töricht an uns selber und unverantwortlich an unsern Nachkommen handeln."

Aber auch noch zehn Jahre später (1849), als er Professor der Theologie in Rostock war, hat Delitzsch seinen amerikanischen Freunden „streng konfessioneller Richtung" nicht nur seinen Gruß entboten, sondern auch sein Bekenntnis zum lutherischen Bekenntnis erneuert und die Mahnung hinzugefügt, an diesem Bekenntnis festzuhalten, weil darin die „Zukunft" der lutherischen Kirche beschlossen sei. Delitzsch hat nämlich seine Schrift „Vom Hause Gottes oder der

Kirche" gewidmet „den evangelisch-lutherischen Pastoren Brohm, Bünger, Bürger, Fürbringer, Geier, Gönner, Gruber, Keyl, Löber, Schieferdecker, Ferdinand Walther, Wege in Missouri, Illinois, Wisconsin und New York". Wir setzen einen Teil der Widmungsworte hierher, um den kirchlichen Zusammenhang Deutschlands mit der „streng konfessionellen Richtung" der Missourisynode noch etwas weiter zu veranschaulichen. Die Worte tragen zugleich stark dogmatischen Charakter und sind daher auch in einer Dogmatik am Platze. Sie lauten: „Mit dem Gruße alter, unverwelklicher Liebe begrüße ich euch, die ihr vom Hause des HErrn seid, euch Genossen meiner ersten Liebe zu Christo, Genossen meiner ersten Freude an der Kirche des lauteren Bekenntnisses und des ungeschmälerten Haushalts Gottes, Genossen martervoller, nun durch Gottes Erbarmen bestandener Kämpfe. Du, mein Walther, weihtest mich in den tiefen Ernst der göttlichen Gnadenordnung ein. Im Umgang mit dir und Bürger lernte ich die alten aszetischen Schriften unserer Kirche zuerst kennen und lieben. In deiner Gemeinde, lieber Keyl, hielt ich meine erste Predigt; dort sah ich Wunder amtlicher Seelsorge, dort verlebte ich unter deinen Pfarrkindern paradiesische Tage. Welch tödlichen Haß der Welt die schlichte Predigt des Heilsweges erregt, sah ich an dir, lieber Bürger. An eurem Wort und Beispiel, ihr lieben Wege und Brohm, Löber und Fürbringer, ward ich des lutherischen Bekenntnisses recht gewiß und froh. Und in einer Zeit abermaligen Schwankens lernte ich von dir, teurer Gruber, die rechten Kennzeichen der wahren Kirche, an denen ich sie wiederfand, um sie hinfort nimmer wieder zu verlieren. . . . Jeder eurer Namen, teure Brüder und Freunde, ist ein Stück meiner Lebensgeschichte, übersät mit unauslöschlichen Erinnerungen. Wir haben Jahre pfingstlicher Freude, blutigen Ringens, drückenden Bannes, gnädiger Befreiung miteinander durchlebt, und blicken wir zurück, so muß unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Rühmens sein. Denn der HErr hat uns gerichtet mit Lindigkeit und regiert mit viel Verschonen. Noch ist in unsern Herzen seine süße Liebe, in unserm Munde das Wort seiner Wahrheit, und wir sind nicht irre geworden an seiner heiligen Kirche. So empfangt denn dieses geringe Angebinde als ein Lebenszeichen der Liebe eures Freundes zu dem HErrn, seinem Hause und euch, seinen Hausgenossen. . . . Welch eine herrliche Zukunft wartet unserer Kirche, wenn sie die Lampe ihres guten Bekenntnisses mit Öl des Geistes versorgt und ohne Stillstand dem kommenden HErrn hurtig entgegengeht! Ihr geliebten Brüder alle jenseits des Meeres,

laßt uns wachen und beten, daß wir das Erbe dieser Zukunft nicht verlieren!" Unter dem Druck der „unwissenschaftlichen Wissenschaft", wie Walther es auszudrücken pflegte, ist der spätere Delitzsch, wie bereits bemerkt wurde, von seinem eigenen Wahrheitszeugnis abgewichen. Aber das benimmt seinem früheren Zeugnis ebensowenig die Wahrheit, als des späteren Melanchthons Abirren vom rechten Wege die ursprünglich von ihm bekannte Wahrheit hinfällig macht. Nach und nach trat eine Entfremdung zwischen unserer amerikanisch-lutherischen Kirche und der Kirche Deutschlands ein. Wir blieben bei der Schrift als Gottes Wort und als der einzigen Quelle und Norm der Theologie und sahen in Luther, dem Reformator der Kirche, das rechte Vorbild, wie in der christlichen Kirche zu lehren sei. Die deutschländische Theologie gab je länger, je mehr die Schrift als Gottes Wort auf und wandelte in den Bahnen Schleiermachers, des „Reformators des 19. Jahrhunderts", der die Kirche und ihre Theologie nicht auf den Felsen des Wortes Gottes zurückführte, wie dies der Reformator des 16. Jahrhunderts tat, sondern Kirche und Theologie in den Sumpf des Subjektivismus hineinzerrte, indem er die Parole ausgab, die christliche Lehre anstatt aus der Schrift aus dem angeblich frommen Ich des theologisierenden Subjekts, dem „Erlebnis" usw. zu beziehen. In diesem Sumpf des Subjektivismus bewegt sich gegenwärtig fast die ganze Theologie Deutschlands, soweit die öffentlichen Lehrer in Betracht kommen.

Ein Laie (ein Jurist) weist in der „N. Kirchl. Zeitschr." (1923, S. 116) auf die unglückliche politische Lage hin, in der Deutschland sich gegenwärtig befindet und die wohl im allgemeinen den amerikanischen Lutheranern „streng konfessioneller Richtung" am tiefsten zu Herzen geht. Möchte durch Gottes Gnade, wie in andern Ländern, so auch in Deutschland die Theologie aus dem Sumpf der Ichtheologie herausgeführt werden! Der Laie schreibt u. a.: „Das deutsche Volk ist so tief gesunken wie in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege. Aber bedenken wir, daß in jener Zeit sich das Glaubensleben in der evangelischen Kirche am reichsten entfaltet hat. Damals entstanden die schönsten unserer Kirchenlieder, die uns allen von Kindheit an ein unverlierbarer Schatz des Gemütes sind. Hoffen wir, daß gerade in den Stürmen und Anfechtungen der neuen Zeit sich unsere Kirche als eine große Kraft des Lebens erweisen wird." Das würde geschehen, und die Kirche würde auch jetzt die politische Not wegglauben und wegbeten wie nach dem Dreißigjährigen Kriege, wenn die kirchlichen Verhältnisse so lägen wie damals. Damals hielten die Lehrer

des Volkes fast einmütig an der Heiligen Schrift als Gottes Wort und an der aus der Schrift geschöpften christlichen Lehre fest. Aus diesem Glauben heraus sangen die gottbegnadeten Sänger der lutherischen Kirche die schönen Kirchenlieder, die noch jetzt unser Herz erquicken. Jetzt steht es leider anders, nämlich so, daß die öffentlichen Lehrer der Kirche fast einstimmig die unfehlbare göttliche Autorität der Schrift leugnen und die christliche Lehre, die in jenen herrlichen Kirchenliedern besungen werden, als Repristinationstheologie verwerfen. Dies geschieht gerade auch in derselben Nummer der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" von seiten eines Theologen, der mit bedeutender sachlicher Unkenntnis von einem „unwiederbringlichen Fall der altdogmatischen Inspirationslehre" redet und mit einem entsprechenden Mangel an Wahrheitssinn anklagend auf ein „lutherisches Judentum" hinweist, „wo man in mechanischer, äußerlich vollzogener Aneignung der Autorität der Schrift wie der Bekenntnisschriften seine Aufgabe schon erfüllt zu haben glaubt". Wir Theologen sind erfahrungsmäßig sehr schwer zu bekehren, wenn wir einmal gründlich vom rechten Wege abgekommen sind, z. B. nicht mehr wissen, ob wir aus der Heiligen Schrift oder aus dem eigenen Innern lehren sollen. Darum wird in Deutschland, auch diesmal, wie im vorigen Jahrhundert, das Heil vornehmlich aus den „Laienkreisen" kommen müssen, vielleicht unter der Führung bisher wenig beachteter Pastoren. Gerade wie bei uns in Amerika gegenwärtig die Laien unter den Baptisten eine durch das ganze Land sich erstreckende Vereinigung zustande zu bringen suchen, die den Zweck hat, Kirche und Welt vor einer Generation von ungläubigen Pastoren zu schützen, die das Produkt der Universitäten und Seminare sind, auf denen „für die göttliche Schöpfung die Evolution eingesetzt wird, für die göttliche Autorität der Heiligen Schrift das Glaubensbewußtsein des Individuums, für Christum, den Sohn Gottes, der Idealmensch Jesus, für den Glauben an die stellvertretende Genugtuung Christi moralische Bestrebungen nach dem Vorbilde des Idealmenschen Jesus, für den Himmel und die ewige Seligkeit irdische Glückseligkeit (social gospel)." [620]

Was in längerer Ausführung von der Lehrstellung der Missourisynode gesagt ist, gilt auch von den Synoden, die mit ihr in

---

620) Siehe S. 146 f. Die Mitteilungen aus *The Fundamentalist*, Vol. II, No. 1.

Kirchengemeinschaft stehen.[621] Aus der Wisconsinsynode haben wir ein großes dogmatisches Werk von D. Adolf Hönecke († 1908).[622] Diese Dogmatik ist ein Beweis für die Tatsache, daß ein Dogmatiker selbständig arbeiten und dabei doch in der Lehre mit andern vollständig übereinstimmen kann. Auch Hönecke gelangt zu dem Resultat, daß die Lehre, welche die lutherische Kirche in ihren Symbolen bekennt, die Lehre der Heiligen Schrift ist, und diese Lehre wird von ihm sowohl aus der Schrift dargestellt, als auch in scharfsinniger Polemik gegen die alten, die neueren und die neuesten Irrlehrer siegreich behauptet. Besonders ausführlich sind die Prolegomena gearbeitet, in denen der Verfasser sich auch eingehend mit der modernen Erlebnistheologie auseinandersetzt. Hönecke weist nach, daß diese Erlebnistheologie, die prinzipiell die christliche Lehre nicht aus der Schrift, sondern aus dem Innern des theologisierenden Subjekts schöpfen und normieren will, sowohl schriftwidrig ist, als auch an Selbstwidersprüchen leidet.[623] Wir heben einige Hauptpunkte aus Höneckes Dogmatik hervor, die den Verfasser als Dogmatiker charakterisieren. Hönecke lehrt: Schrift und Gottes Wort sind schlechthin zu identifizieren. „Wir verwerfen alle Ansichten, nach welchen nicht alles in der Bibel Gottes Wort sein soll, oder, was dasselbe sagt, nach welchen nicht alles in der Schrift von Gott ein-

621) Das sind in Amerika die Vereinigte Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St., die Slowakische Synode von Amerika und die Norwegische Synode, in Deutschland die Ev.-Luth. Freikirche von Sachsen u. a. St., in Australien die Ev.-Luth. Synode in Australien.

622) Der vollständige Titel lautet: Ev.-Luth. Dogmatik von D. theol. Adolf Hönecke, weiland Direktor und Professor am Seminar der Allgemeinen Ev.-Luth. Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St. zu Wauwatosa, Wis. Zum Druck bearbeitet von seinen Söhnen Walther und Otto Hönecke. 1909 ff. Northwestern Publishing House, Milwaukee, Wis. Vier Bände zu je etwa 460 Seiten Großoktav.

623) Auch Franks „System der christlichen Gewißheit“ bespricht Hönecke ausführlich mit der Begründung: „Dies nähere Eingehen hat seinen Grund nicht etwa in der Bedeutung dieses Systems; denn tatsächlich bringt es nichts Neues, weder nach Prinzip (das Operieren aus dem Bewußtsein ist, wie wir bisher gesehen, etwas, das längst zuvor da war) noch nach Methode und Tendenz (Gewißmachung, abgesehen von der Schrift, ist doch auch etwas Altes). Allein das Werk machte Aufsehen und fand Ansehen, welch letzteres das Bedenkliche ist. Dazu gilt Frank vielfach als positiver Theologe von echt lutherischem Standpunkt. Man begegnet in deutschen theologischen Schriften viel dem Ausdruck des Vertrauens zu ihm, und zwar als lutherischem Theologen. So fordert es das Interesse der lutherischen Kirche, daß wir näher auf dies Werk eingehen.“ (I, 120—150.)

gegeben und aus göttlicher Eingebung geschrieben sein soll." Weil Schrift und Gottes Wort Wechselbegriffe sind, so ist die Schrift auch die einzige Quelle und Norm der Theologie.[624] Was in die Dogmatik gehört, entscheidet die Schrift und nicht etwa ein systematischer Aufbau. Die Systemmacherei führt auf Abwege. Man denke nur an die Gnadenwahllehre des Calvinismus oder die Wahl- und Berufungslehre der synergistischen Lutheraner hüben und drüben.[625] Versteht man unter dogmatischer Methode die äußere Gruppierung der Lehren, so darf die Methode eine unterschiedliche sein. Methodus est arbitraria. Aber keine Methode darf so angewandt werden, daß dadurch irgend etwas in der Schrift Gegebenes hinausmethodisiert wird.[626] Hönecke beschreibt die synthetische und analytische Methode, erwähnt auch Coccejus' Föderalmethode und die biblisch-historische Methode, die die biblische Geschichte zugrunde legt und daran das Dogmatische anschließt. Keine ist schlechthin zu verwerfen. „Zu verwerfen ist aber die von Neueren (Frank usw.) angewandte Methode der Entwicklung aus dem christlichen Bewußtsein usw." Mit dieser Methode wollen die Neueren „um die Schrift herumkommen. Sie öffnet dem Subjektivismus Tor und Tür". „Die Dogmatik ist lediglich systematische, das ist, wohlgeordnete Darstellung der aus Gottes Wort im Glauben geschöpften theologischen Erkenntnis. Sie ist also beständig damit beschäftigt, sich aus Gottes Wort zu begründen und zu beweisen. Das Wort Gottes ist wie ihre Quelle (principium cognoscendi, norma causativa), auch ihre Richtschnur, nach der sie beständig gemessen wird." Über die Symbole sagt Hönecke: „Unsere [lutherische] Kirche hat ihre Erkenntnis aus Gottes Wort in den Symbolen niedergelegt, und so muß eine lutherische Dogmatik auch vor dem Richtmaß der Symbole bestehen. Doch ist damit nicht ein zweites Richtmaß gesetzt; denn die Symbole haben selbst ihr Richtmaß an der Schrift, sie sind selbst eine normierte Norm (norma normata)." Auch der altprotestantischen Dogmatiker nimmt Hönecke sich an: „Durch die ganze neuere positive Dogmatik geht ein anderer Zug als durch die alte orthodoxe Dogmatik. Die alte Dogmatik ist theozentrisch, die neuere positive anthropozentrisch".[627] Für den vielgeschmähten Calov tritt Hönecke mit diesen Worten ein: „Der bedeutendste Theologe unter denen, die die Methode des Calixt anwenden, ist unstreitig Abraham Calov. Leiblich rüstig bis ins

624) I, 329 ff. 625) I, 259 f. 626) I, 325 ff. 627) I, 315.

hohe Alter hinein und vom reichlichen Hauskreuz nicht gelähmt, ist er bis an sein Ende einer der treuesten, eifrigsten und kräftigsten Verfechter strengen Luthertums geblieben. Dieser sein redlicher polemischer Eifer wird ihm vielfach vorgeworfen. Nach dem Urteil der Neueren ist er ein Mann, der wie ein Wachthund beständig vor dem Hause seines Herrn steht und bissig alle anbellt, die auch nur am Zaun etwas abbrechen wollen. So ein Mann gefällt solchen Theologen natürlich nicht, die schier alles, selbst die Kernlehren, preiszugeben willens sind. Zu Calovs Zeit, gerade wie heute, fing man an, unter korrekt klingender Phrase so leise und still am Zaun der reinen Lehre abzubrechen; da konnte er als treuer Wächter nicht schweigen und muß es sich daher gefallen lassen, daß man ihn heute viel schmäht. Vielfach, sogar mit ehrenrührigen Worten (RE.[1] II, 507), wirft man ihm seine sechste Ehe im hohen Alter vor, während man doch auf der andern Seite das wirklich unsittliche, jahrelange Verhältnis Schleiermachers, dem die Neueren alle huldigen, gar nicht oder wenigstens äußerst schonend (RE.[1] XIII, 743) berührt. Sine ira et studio ist das gewiß nicht gehandelt."

Was Höneckes Einfluß auf die Wisconsinsynode betrifft, so wird er von Prof. J. Schaller († 1920) als der Mann beschrieben, durch den die Wisconsinsynode zu einer klaren Lehrstellung gekommen ist. S c h a l l e r sagt: „Es handelte sich damals [als die Wisconsinsynode noch zum General Council gehörte] darum, der Wisconsinsynode eine unmißverständliche Lehrstellung zu verschaffen und ihr Verhältnis zu andern amerikanischen Kirchenkörpern wie auch zu der deutschländischen Kirche klarzustellen. Sie gehörte damals zum Generalkonzil, das zwar in seinem Bekenntnis zur lutherischen Lehre viel entschiedener stand als die Generalsynode, aber doch wegen unionistischer Praxis den entschiedenen Lutheranern, die der Wisconsinsynode angehörten, mißfiel. Auf der andern Seite stand die Missourisynode mit ihrem unzweideutigen Bekenntnis zu den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche und ihrem entschiedenen Zeugnis gegen diejenigen, die mit dem lutherischen Bekenntnis in der Praxis nicht Ernst machten. An den Verhandlungen, die über die Bekenntnisfrage geführt wurden, nahm der junge Pastor Hönecke regen und bald auch entscheidenden Anteil. Denn er hatte sich auf das Studium der alten lutherischen Dogmatiker geworfen und schnell nicht nur eine gründliche Bekanntschaft mit ihrer Lehrstellung erlangt, sondern auch die Herzensüberzeugung gewonnen, daß jede unionistische Verbrüderung nicht nur Verleugnung des lutherischen

Bekenntnisses, sondern des Evangeliums selbst sei. Sein Einfluß trug in hervorragender Weise dazu bei, daß die Wisconsinsynode ihre Verbindung mit dem Generalkonzil löste, und machte sich auch kräftig geltend, als im Jahre 1868 Verhandlungen mit der Missourisynode gepflogen wurden, die mit der gegenseitigen Anerkennung der beiden Körperschaften abschlossen. Darum gehört er auch mit zu denen, die als Gründer der Synodalkonferenz, welche im Jahre 1872 entstand, in gutem Gedächtnis gehalten zu werden verdienen." [628]) Wir finden keine Lehrdifferenz zwischen Walther und Hönecke, worin wir mit Recht abermals ein Zeugnis für die einigende Kraft des Wortes Gottes sehen. Wie die Väter der Missourisynode untereinander, so waren auch Walther und Hönecke stark ausgeprägte und verschiedene Charaktere. Auch kamen sie aus verschiedenen kirchlichen Verhältnissen. Hönecke studierte Theologie in Halle unter Hupfeldt, Julius Müller und Tholuck, also zu einer Zeit, als in Halle die Herrschaft des Rationalismus bereits gebrochen war. Hönecke sagt in seiner Dogmatik [629]) von Tholuck: „Tholuck hat viele von seinen Schülern auf den Weg des Lebens gewiesen, wurde ihnen aber gram, wenn sie strenger konfessionelle Bahnen einschlugen wie der Verfasser dieser Dogmatik, der ihn aber doch allzeit als einen Mann verehrt hat, dem er viel zu danken hatte." Hönecke kam im Jahre 1863, also vierundzwanzig Jahre nach der Einwanderung der Sachsen, als Gesandter der Berliner Missionsgesellschaft nach den Vereinigten Staaten, um hier in der kirchlichen Versorgung der eingewanderten Deutschen tätig zu sein. Er wurde Glied der Wisconsinsynode und bald ihr theologischer Führer, wie bereits mit Prof. Schallers Worten oben berichtet wurde. Es wird hier wohl passend darauf hingewiesen, daß Hönecke in seiner Dogmatik [630]) auch Walther als Theologen beschreibt. In dieser Schilderung Walthers beschreibt Hönecke zugleich sich selbst als Theologen, wie aus den beigefügten Urteilen hervorgeht. Er sagt über Walther: „Karl F. W. Walther war Schrifttheologe. Was der Ritschlianer Kattenbusch (Von Schleiermacher zu Ritschl, S. 3) als Schwäche Walthers hinstellt, daß er für die Dogmatik wieder die Parole: Nur loci! ausgegeben habe, da es die Signatur der Offenbarung sei, daß wir nur unzusammenhängende Stücke aus Gottes Geheimnissen erfahren, das muß Walther als Lob angerechnet

628) Im Vorwort zu Höneckes Dogmatik IX f.
629) I, 306.
630) I, 320 ff.

werden. Er stellt sich damit in die Reihen der genuinen lutherischen Theologen, während die sogenannten konfessionellen Theologen drüben, da sie wirkliche Systeme erstreben, unter dem Einfluß Schleiermachers stehen, wie ihnen das Kattenbusch auch erklärt. — Systeme machen, scheinbar widersprechende Lehren zu reimen, ist nach Walther nicht Aufgabe des Theologen. Im Gegenteil, alle Systemmacherei hält er für Schaden und nicht für Gewinn in der Theologie; sie bringt nicht Vertiefung, sondern nur Auflösung der Lehren. Er schließt sich da dem Worte Luthers an: ‚Wenn es soll Reimens gelten, so werden wir keinen Artikel im Glauben behalten.' Ebensowenig wie systematisieren und Lehren reimen, hält er es für Aufgabe des Theologen, was auch die Neueren so viel wollen, Schrift und Wissenschaft, Glauben und Wissen zu versöhnen. Dabei muß nach ihm Schrift und Glaube leiden. — Bei aller Achtung vor wirklicher Wissenschaft (L. u. W. 21, Vorwort) ist ihm wissenschaftliche Theologie im Sinne der Neueren etwas Fremdes. Die Wissenschaft soll in der Theologie nur als Magd dienen; will sie mehr sein, so muß sie hinaus. Es verdirbt schon die Schrifttheologie, wo man meint, mit wissenschaftlichen Beweisen dem Schriftwort nachhelfen zu wollen. — Das einzige Erkenntnisprinzip der Theologie ist Walther die Schrift. Was nicht aus der Schrift ist, gehört nicht in die Theologie. ‚Nicht weniger stimmen wir', schreibt er, ‚daher auch mit Johann Gerhard: Das einzige Prinzip der Theologie ist das Wort Gottes; darum ist, was nicht in Gottes Wort geoffenbart ist, nicht theologisch.' Er verwarf daher absolut alles Theologisieren auf Grund der erleuchteten Vernunft (L. u. W. 21, 225 ff.). ‚Alle solche Apologetik', sagt er (L. u. W. 34, 326), ‚hassen wir von ganzem Herzen, denn sie setzt voraus, daß es noch etwas Gewisseres gebe als Gottes Wort, aus welchem Gewisseren sich der geheimnisvolle Inhalt der Offenbarung herleiten lasse.' — Während die neueren konfessionellen Theologen drüben die Theologie als ‚kirchliche Wissenschaft vom Christentum' (so Luthardt, Komp., S. 2) definieren und von ihrem ‚Verwandtschaftsverhältnis zur Philosophie' (Öttingen, Dogm. I, 411) reden, bezeichnet sie Walther, was bei Öttingen als primitiver Standpunkt gilt (a. a. O., S. 397), mit Chemnitz und den andern Alten als habitus practicus. Er sagt: ‚Was Zweck des Amts ist, ist auch Zweck der Theologie. Es ist dies aber der wahre Glaube, die Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit und endlich das ewige Leben' (L. u. W. 14, 73). — Ein Theologe wird man nach Walther nur durch den Heiligen Geist aus dem Worte Gottes. Ein rechter

Theologe ist nur der, der durch den Geist vermittels des Wortes wiedergeboren ist. In seiner Ausgabe von Baier führt er dazu (S. 69) Luthers Wort an: ‚Einen Doktor der Heiligen Schrift wird dir niemand machen denn alleine der Heilige Geist vom Himmel, wie Christus saget Joh. 6, 45.‘ Aus dem Wort der Theologe, und was er treibt, ist wieder das Wort. — Die Schrift war Walther Gottes Wort und nichts anderes. An der altkirchlichen Inspirationslehre ließ er nicht rütteln. Das rühmt an ihm Rohnert, daß er in den letzten Jahrzehnten wohl am entschiedensten für die altdogmatische Verbalinspiration eingetreten ist (Dogmatik, S. 105). An der Inspiration der Schrift hielt Walther fest, weil er wohl sah, daß, wenn man auch nur im geringsten hier nachgebe, man damit aufgebe, daß die Schrift allein Quelle und Norm der Theologie sei. — ‚Offene Fragen‘, wie die Iowasynode, erkennt Walther nicht an. Es bedarf nicht erst der symbolischen Bearbeitung, um eine Lehre zur Kirchenlehre zu machen. Die Bekenntnisse machen keine neuen Kirchenlehren, sondern stellen sie nur dar. Die Schrift ist das Entscheidende. Daher ist die Bibellehre auch Kirchenlehre, wenn sie auch in den Symbolen noch nicht behandelt ist (L. u. W. 14, 133 ff.). Dabei hat aber Walther die Bekenntnisse hochgeschätzt. Überall zieht er dieselben in seinen Schriften an und dazu die Aussagen der treulutherischen Lehrer. Aber seine Theologie ist doch nicht im üblen Sinne eine Repristinationstheologie, wie die neueren Theologen drüben sie verschreien; denn bei ihm sind es nicht die alten Dogmatiker oder die Symbole, die den Ausschlag geben, sondern die Schrift. — Als Schrifttheologe hat er keine besonderen Lehren, die er vorzugsweise getrieben hat, aber die Zeitläufte brachten es mit sich, daß er etliche Lehren besonders treiben mußte und sie energisch durchgearbeitet hat: die Lehre von Kirche und Amt gegenüber der Buffalosynode, die Lehre von der Wahl und Berufung gegenüber der Ohio- und der Iowasynode, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung gegenüber der Erlangertheologie und dem Sektenwesen des Landes.“

So Hönecke über Walther. Der eigentliche Kampf um die Lehre von Kirche und Amt, der fast gleichzeitig auch in Deutschland geführt wurde, war schon beendet, als Hönecke nach den Vereinigten Staaten kam. Aber auch in diesen Lehren gibt er dem Irrtum gegenüber, der sich links und rechts erhoben hat, der christlichen Wahrheit Zeugnis, wie aus seiner Dogmatik hervorgeht. Er lehrt:[631] Die

631) IV, 146 ff.

Kirche im eigentlichen Sinne des Worts sind nur die gläubigen Christen, und nur sie sind die ursprünglichen Besitzer aller geistlichen Güter und Rechte. Sie sind es daher auch, die das öffentliche Predigtamt den dazu tüchtigen Personen durch den Beruf „übergeben". In bezug auf die Frage, ob das öffentliche Predigtamt göttliche oder menschliche Ordnung sei, lehrt er entschieden die göttliche Ordnung.[632] Er wendet sich einerseits gegen Grabau, Löhe, Kliefoth, Münchmeyer und andere, die, romanisierend, aus dem öffentlichen Amt ein Gnadenmittel neben Wort und Sakrament machen, andererseits gegen Hase, Köstlin, Höfling, Luthardt und andere, welche die göttliche Ordnung des öffentlichen Predigtamts in dem Sinne, als ob es ein göttliches Gebot habe, leugnen und behaupten, daß das Amt in concreto ohne ausdrücklichen göttlichen Befehl mit innerer Notwendigkeit aus der christlichen Gemeinde hervorgehe.

Was die Lehren von der Bekehrung und Gnadenwahl betrifft, so ist nicht nur in amerikanischen, sondern auch in europäischen Zeitschriften und Schriften gegen Höneke, resp. gegen die Wisconsinsynode und andere Synoden innerhalb der Synodalkonferenz die Anklage erhoben worden, daß sie „seinerzeit bereitwillig die bittere missourisch-calvinistische Pille verschluckten".[633] Ohne Bild ausgedrückt, lautet die Anklage dahin, daß Höneke und die Synoden, deren einflußreichster Theologe er war, ohne eigene, ja wider ihre eigene Überzeugung in dem Streit um die lutherische Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl sich auf die Seite der Missourisynode gestellt hätten. Mit der angeblich verschluckten „bitteren missourisch-calvinistischen Pille" hat es diese Bewandtnis: Anfangs der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts wurde aus der Iowasynode heraus und etwa acht Jahre später auch aus der Ohiosynode heraus gegen die Missourisynode die Anklage erhoben, daß sie in einen „grundstürzenden Irrtum", nämlich in „Calvinismus", gefallen sei. Was war denn vorgefallen? Innerhalb der Missourisynode war das geschehen, was zu allen Zeiten geschehen ist, wenn in der christlichen Kirche über die christliche Lehre ernstlich gehandelt und nachgedacht wurde. Bei den Lehrverhandlungen auf Synoden und Konferenzen war man gelegentlich auch auf die sogenannte crux theologorum gekommen, nämlich auf die Tatsache, die die Konkordienformel so

632) IV, 175 ff.

633) So die Leipziger Allgemeine Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1893, Nr. 2.

formuliert: „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben; ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehret.“ Diese Frage wurde in der apostolischen Kirche behandelt,[634] dann dem Pelagianismus und Semipelagianismus gegenüber im vierten, fünften und sechsten Jahrhundert,[635] namentlich auch zur Zeit der Reformation, z. B. in der scharf zugespitzten Frage, warum Saul verworfen, David angenommen wird, Petrus umkehrt, Judas verloren geht.[636] Was innerhalb der Missourisynode gelehrt wurde (und noch gelehrt wird), läßt sich in drei Sätze zusammenfassen: 1. Wir kennen aus der Schrift ganz genau den Grund der Bekehrung: es ist Gottes Gnadenwirkung allein. 2. Wir kennen auch aus der Schrift ganz genau den Grund der Nichtbekehrung: es ist allein des Menschen Widerstreben gegen die Wirksamkeit des Heiligen Geistes (sola hominis culpa). 3. Weil aber die Gnade Gottes sowohl allgemein als ernstlich ist und alle Menschen in dem gleichen gänzlichen Verderben liegen, so bleibt es in diesem Leben für unser menschliches Begreifen ein Geheimnis, warum die einen bekehrt werden und die andern nicht. Die Lösung dieses Geheimnisses erwarten wir im ewigen Leben. Jeder Lösungsversuch in diesem Leben bringt uns in Widerspruch mit der Schrift. Das Geheimnis wäre leicht gelöst, wenn wir mit Erasmus und dem späteren Melanchthon irgend etwas im Menschen (aliquid in homine) als Grund oder Erklärungsgrund für die Bekehrung eines Menschen annehmen dürften (facultas se applicandi ad gratiam, verschiedenes Verhalten, Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens usw.), oder wenn in der christlichen Kirche zu lehren erlaubt wäre, daß die Bekehrung nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch vom Verhalten des Menschen abhänge. Aber diese Lösung tritt in Widerspruch zu all den Schriftaussagen, die so klar die Entstehung des Glaubens der Gnaden- und Allmachtswirkung Gottes zuschreiben und dem Menschen nicht nur jede Neigung zum Evangelium absprechen, sondern ihm auch Feindschaft gegen das Evangelium zuschreiben. Das Ge-

---

634) Röm. 11, 33—36. Überhaupt gehört der ganze Abschnitt Kap. 9—11 hierher.

635) Schriftgemäße Stellung zur crux theologorum in den Canones von Arausio (Orange) 529. Bei Mansi VIII, 712 ff. Ich habe die 25 Sätze abdrucken lassen in „Die Grunddifferenz in der Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl“, 1903, S. 34 ff. Vgl. auch „Zur Einigung“ 2, 1913, S. 3 f.

636) Der Gegensatz zwischen Luther und dem späteren Melanchthon II, 583, zwischen Melanchthon und Chemnitz II, 585, Note 1367.

heimnis wäre auch dann völlig gelöst, wenn wir als Grund der Nichtbekehrung mit Calvin an die Stelle der gratia universalis die gratia particularis setzen dürften. Aber auch diese Lösung ist verboten, weil sie uns in Widerspruch zu all den Schriftaussagen bringt, die so klar und gewaltig die gratia universalis, seria et efficax lehren und die auf Bekehrung abzielende Wirkung des Heiligen Geistes ausdrücklich auch auf die Menschen ausdehnen, welche nicht bekehrt und selig werden. Darum ist angesichts der gleichen Gnade Gottes und angesichts des gleichen gänzlichen Verderbens der Menschen auf eine vernunftgemäße („erkenntnismäßige") Beantwortung der Frage: Cur alii, alii non? in diesem Leben zu verzichten. Mit andern Worten: Es ist die einzig rechte gottgewollte Theologie, an diesem Punkte ein in diesem Leben unlösbares Geheimnis anzuerkennen. So Luther und Chemnitz. So auch sehr ausgesprochen die Konkordienformel, die nach Angabe der Tatsache: „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehrt" ausdrücklich hinzufügt, daß hier eine „Frage" vorliege, deren Beantwortung in diesem Leben unmöglich sei, weil die Schriftoffenbarung über Hos. 13, 9 nicht hinausführe („Israel, daß du verdirbest, die Schuld ist dein; daß dir geholfen wird, ist lauter meine Gnade"), und sehr bestimmt darlegt, daß wir nach der Schrift bei einer Vergleichung der Seligwerdenden mit den Verlorengehenden bei den ersteren die gleiche Schuld und das gleich üble Verhalten lehren müßten wie bei den letzteren. Dagegen ist aus den vorhin genannten lutherischen Synoden sonderbarerweise behauptet worden: „Es ist nicht wahr, daß die lutherische Kirche die Frage, warum bei dem einen Menschen Tod und Widerstreben weggenommen wird, bei dem andern nicht, unbeantwortet läßt. Es ist nicht wahr, daß die Lutheraner diese Frage niederschlagen." „Daß von zwei Menschen, welche das Evangelium hören, bei dem einen Widerstreben und Tod weggenommen wird, bei dem andern nicht — das hat seinen Grund in dem Willen des Menschen, es hat seinen Grund darin, daß der eine der Gnade Gottes beharrlich, hartnäckig und mutwillig widerstrebt, während der andere sein natürliches Widerstreben vom Heiligen Geist überwinden läßt. Es hat seinen Grund in der freien Selbstentscheidung des Menschen." Gott „läßt es von der Entscheidung des Menschen abhängen, wessen er sich erbarmen und wen er verstocken wird". „Wir werden den Grund davon, daß bei dem einen Menschen Widerstreben und Tod weggenommen wird,

bei dem andern nicht, . . . in dem verschiedenen Verhalten der Menschen gegen die angebotene Gnade suchen." [637] „Also erklärt sich das verschiedene Wirken der bekehrenden und seligmachenden Gnade wohl aus dem verschiedenen Verhalten der Menschen ihr gegenüber." [638] Diese Lehre, wonach das „verschiedene Verhalten" des Menschen als Erklärungsgrund für die Tatsache verwendet wird, warum von zwei Menschen, die das Evangelium hören, der eine glaubt, während der andere nicht glaubt, und wonach die Bekehrung und Seligkeit in des Menschen eigener Hand steht, ist die Lehre des späteren Melanchthon, die in der Konkordienformel so nachdrücklich verworfen wird. Es ist dies auch die Lehre moderner Lutheraner wie Dieckhoff und Luthardt, welche meinen, die *sola* gratia streichen zu müssen, um die Kirche vor Calvinismus zu bewahren.[639] Und weil die Missourisynode wie die allgemeine Gnade, so auch die sola gratia festhielt, so ist die Sage von dem missourischen „Calvinismus" in der Welt verbreitet worden, und darum redete auch die „Allgemeine Ev.-Luth. Kirchenzeitung" von der „bitteren missourisch-calvinistischen Pille", die angeblich die Synoden von Wisconsin, Minnesota usw. verschluckt hätten. Mit welcher klaren Erkenntnis der Lehre der Heiligen Schrift, Luthers und des lutherischen Bekenntnisses diese, wir müssen sagen, so leichtsinnig angeklagten Synoden alle einschlägigen Lehrpunkte behandelt haben, ergibt sich aus ihrem Bericht über die Synodalversammlung im Jahre 1882.[640] Um zu verhüten, daß irgend jemand wider seine Überzeugung zu dem Resultat der Verhandlungen ja sage, wurde nach den eingehenden Verhandlungen „beschlossen, nachmittags wieder zu gemeinschaftlicher Sitzung zusammenzutreten und ein jedes Glied der beiden Synoden zu veranlassen, seine Übereinstimmung mit der vorgetragenen Lehre zu erklären oder, wo es sich zu derselben nicht bekennen könne, dies ebenfalls kundzugeben".[641] Die Stellung der beiden Synoden zur Lehre der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses geht aus den folgenden ausschlaggebenden Sätzen hervor:[642] „Der Mensch kann zu seiner Bekehrung weder durch sein Tun noch durch sein Verhalten das Geringste beitragen, und daß einige bekehrt werden, während

637) Monatshefte 1872, S. 80. 87. 103.

638) Zeitblätter 1911, S. 526. 639) II, Note 1296; II, Note 1317.

640) Verhandlungen der 32. Versammlung der Synode von Wisconsin in Gemeinschaft mit der Synode von Minnesota in La Crosse, Wis., vom 8. bis zum 14. Juni 1882.

641) Bericht, S. 34 f. 642) A. a. O., S. 23. 39. 56. 41.

doch andere in ihrem Verderben bleiben, ist ebensowenig mit Setzung einer Verschiedenheit der Menschen wie mit Leugnung des allgemeinen Gnadenwillens Gottes zu erklären." „Es bleibt ein Geheimnis, warum einige bekehrt werden, während doch andere unbekehrt bleiben. Nur das muß mit Entschiedenheit festgehalten werden, daß ebensowenig wie das Bleiben der einen im unbekehrten Zustande in Gottes Vorsatz, ebensowenig die Bekehrung der andern in einer Verschiedenheit des Widerstrebens begründet ist." „Wenn man die doppelte Frage stellt: Woher kommt es, daß die einen bekehrt werden, die andern nicht? so kann man nicht antworten: ‚Das kommt von Gott' oder: ‚Das kommt von Menschen', sondern daß ein Mensch bekehrt wird, das kommt von der gewaltigen Wirkung der Gnade Gottes im Evangelium, die sich an ihm betätigt hat. Daß aber der andere nicht bekehrt wird, das kommt von der gewaltigen Kraft und Wirkung seines bösen Herzens, das Gottes Gnade widerstrebt hat." „Die Konkordienformel weiß von einer Lösung des hier vorliegenden Geheimnisses durch eine Unterscheidung zwischen natürlichem und mutwilligem Widerstreben nichts, sondern sagt, wo sie von den Geheimnissen redet, über die wir nicht grübeln sollen: ‚Einer wird verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehret.'" In seiner Dogmatik[643] rechnet Hönecke die Einschiebung des „verschiedenen menschlichen Verhaltens" in den ordo salutis zu der menschlichen „Systembauerei", die im Interesse eines Vernunftsystems über die Schrift hinaus klug sein will. Tatsächlich ist das „verschiedene Verhalten" auf den theologischen Markt gebracht worden, um die Tatsache: „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehret" vernunftgemäß zu erklären. Darüber werden dann die Schriftaussagen, die auf das gleiche gänzliche Verderben aller Menschen lauten, gestrichen. „Wo man streng systematisch [im Sinne der „Systembauerei"] verfahren wollte, ist das Resultat die schwerste Abirrung von der Schrift gewesen. Immer erfordert ein solches System, welcher Art es auch sein mag, eine Antwort auf die Frage, warum aus den vielen Berufenen wenig selig werden. Da führt die Systemmacherei auf Abwege. Man denke nur an die Gnadenwahllehre des Calvinismus [Leugnung der universalis gratia] oder an die Wahl- und Berufungslehre der synergistischen Lutheraner hüben und drüben" (Leugnung der sola gratia).

643) I, 260.

Im vorstehenden sind zwei theologische Vertreter der „streng konfessionellen Richtung" der amerikanisch-lutherischen Kirche geschildert worden. Daß Walthers Wirkungskreis der größere war, hat mehrere Ursachen, ändert aber nichts an der Tatsache, daß beide Männer trotz der Verschiedenheit der Charaktere und der Lebensführungen durch das Band der völligen Einheit in der christlichen Lehre verbunden waren und bis an ihren Tod verbunden blieben. Beide waren „Repristinationstheologen" im rechten, gottgefälligen Sinne des Worts und eine konkrete Illustration solcher Worte Luthers wie dieser: „Das Wort und die Lehre soll christliche Einigkeit oder Gemeinschaft machen; wo die gleich und einig ist, da wird das andere wohl folgen"; ferner: „Es folge eine Kirche der andern [in äußerlichen Dingen] freiwillig, oder man lasse eine jede bei ihren Gebräuchen; wenn nur die Einigkeit des Geistes im Glauben und im Worte erhalten wird, so schadet die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in irdischen und sichtbaren Dingen nichts"; endlich: „Mir nicht des Friedens und Einigkeit, darüber man Gottes Wort verliert; denn damit wäre schon das ewige Leben und alles verloren. Es gilt hier nicht weichen noch etwas einräumen, dir oder einigem Menschen zuliebe, sondern dem Wort sollen alle Dinge weichen, es heiße Feind oder Freund. Denn es ist nicht um äußerlicher oder weltlicher Einigkeit und Friedens willen, sondern um des ewigen Lebens willen gegeben." [644] Schade, daß die amerikanisch-lutherische Kirche „streng konfessioneller Richtung" und die Kirche in Deutschland auseinandergekommen sind! Um an die ursprüngliche Einigkeit des Geistes zwischen Walther und Franz Delitzsch zu erinnern: durch Walther ist die christliche und theologische Art zur vollen Entfaltung gekommen, die einst die Jugendfreunde in Leipzig verband und der Delitzsch — wir können uns des Eindrucks nicht erwehren — bis an sein Lebensende in einem gewissen Sinne nachgetrauert hat.[645]

644) St. L. IX, 831; XVIII, 1985; IX, 831.

645) Dies scheint uns auch hervorzugehen aus dem Beileidschreiben, das Delitzsch anläßlich des Todes Walthers an die hinterlassene Familie richtete. Es ist datiert „Leipzig, Pfingstmontag 1887" und enthält u. a. die folgenden Worte über Walther: „Es gibt kaum einen Lebenden, der so wie ich mit ihm die Jahre erster Liebe zu dem gefundenen Heiland und dann auch die Wehen, unter denen die Auswanderung sich bewerkstelligte, durchlebt hat — Gott hat ihn in diesem Feuer der Anfechtung gestählt, so daß er für unsere lutherische Kirche eine eiserne Säule und eherne Mauer (Jer. 1, 18) geworden ist —, ein Wunder in meinen Augen, an welchem oft mein schwacher Glaube sich gestärkt hat. In manchen Dingen konnten wir, die beiden alten Freunde, uns in letzter Zeit nicht verstän-

Es wurde und wird nach dem Einfluß gefragt, den „die streng konfessionelle Richtung" der amerikanisch-lutherischen Kirche nach außen hin ausgeübt habe, erstlich auf die ältere amerikanisch-lutherische Kirche, die vom Luthertum fast nur noch den Namen hatte, sodann auf Deutschland und andere Länder. Damit ist auch die Frage verbunden worden, ob eine „Repristinationstheologie", die an der Schrift als Gottes unfehlbarem Wort (Verbalinspiration) und infolgedessen auch am Bekenntnis der lutherischen Kirche in allen Stücken festhält, sich hierzulande und anderswo werde behaupten können. Achten wir zunächst auf den Einfluß nach außen, so ist derselbe weder zu niedrig noch zu hoch einzuschätzen. Es ist freilich ein bedeutender Einfluß auf die ältere amerikanisch-lutherische Kirche ausgeübt worden, obwohl die Väter der Missourisynode fast nur durch das Medium der deutschen Sprache tätig waren. Der bedeutendste Theologe der englisch-lutherischen Kirche Amerikas, Charles Porterfield Krauth († 1883), hat wiederholt und in verschiedenen Wendungen sich dahin geäußert, daß die „Missourier" als Wohltäter der amerikanisch-lutherischen Kirche anzusehen seien. Krauth selbst hat unter diesem Einfluß nach längeren inneren Kämpfen und nach schweren Kämpfen gegen seine kirchliche Umgebung eine solche Stellung zur lutherischen Kirche und ihrem Bekenntnis gewonnen, daß er sich in seinem Gewissen gedrungen fühlte, seine frühere laxe, unionistische Stellung ausdrücklich zu widerrufen. Er schrieb im Jahre 1865 u. a.:[646] „Unsere Kirche kann nie eine echte innerliche

---

digen, aber meine Liebe und Verehrung erlitt dadurch keinen Abbruch, und im Fundament blieben wir doch eins, denn in das blutige Verdienst des HErrn JEsu berge auch ich mich lebend und sterbend. . . . Um ein kleines, so hoffe ich den teuren Freund wiederzusehen, dort, wo es kein Meer gibt, welches trennt. . . . Die ganze lutherische Kirche hat [anläßlich des Todes Walthers] Ursache mitzutrauern." (Dies Schreiben ist in extenso abgedruckt in „L. u. W." 1887, S. 289 f.) Im gleichen Sinne schrieb Delitzsch 1887 auch an den Verfasser dieser Dogmatik. Daß die beiden alten Freunde in letzter Zeit „in manchen Dingen" sich nicht verständigen konnten, kam daher, daß Delitzsch unter dem Druck der „Wissenschaft" seinen früheren Standpunkt änderte. Er schob als „wissenschaftlicher Theologe" zwischen sich und die Heilige Schrift die „Wissenschaft" als bestimmendes Prinzip. Er gab die Inspiration der Schrift preis. Daß Delitzsch als Christ die satisfactio vicaria festhielt, wie auch wir der Liebe nach annehmen, ist eine „glückliche Inkonsequenz". Daß die Leugnung der Inspiration konsequenterweise auch zur Leugnung der satisfactio vicaria führt, sah Delitzsch schon zu seiner Zeit verwirklicht (Hofmann, Frank) und liegt seitdem als fast allgemeine Tatsache vor Augen.

646) Zitiert in „L. u. W." 11, 27 aus dem *Lutheran and Missionary* vom 13. Juli 1865.

Harmonie haben außer in dem Bekenntnis dieser Artikel (der Lehrartikel der Augsburgischen Konfession), und zwar aller insgesamt, ohne Vorbehalt und Zweideutigkeit. Dies ist unsere tiefe Überzeugung, und wir retraktieren hiermit vor Gott und seiner Kirche feierlich, wie wir bereits ernstlich und wiederholt in indirekter Weise getan haben, alles, was wir im Widerstreit mit dieser unserer gegenwärtigen Überzeugung geschrieben oder gesagt haben. Dies zu tun, schämen wir uns nicht. Wir danken Gott, der uns geleitet hat, die Wahrheit einzusehen." Wir haben von Krauth ein sehr bedeutendes und in mancher Hinsicht klassisches dogmatisches Werk unter dem Titel *Conservative Reformation and Its Theology* (1871). Auch hier wiederholt Krauth in der Vorrede (S. XIII): "The positions taken in this book are largely counter, in some respects, to the prevailing theology *of our time and our land.* No man can be more fixed in his prejudice against the views here defended than the author himself once was; no man can be more decided in his opinion that these views are false than the author is now decided in his faith that they are the truth. They have been formed in the face of all the influences of education and of bitter hatred or of contemptuous disregard on the part of nearly all who were most intimately associated with him in the period of struggle." In meisterhafter Weise hat Krauth z. B. auch die lutherische Lehre von Christi Person und vom heiligen Abendmahl gegen Shedds Angriffe verteidigt und als schriftgemäß dargetan.[647] Aber Krauths theologische Stellung hat sich bei dem zähen Widerstand, den sie in den eigenen Kreisen fand, nicht weiter entwickeln und durchsetzen können. Der bedeutendste englisch-lutherische Dogmatiker nach Krauth ist Henry E. Jacobs. Von ihm besitzen wir *A Summary of Christian Faith* (1905). Dies dogmatische Werk ist in sehr geschickter katechetischer Form verabfaßt. Auch tritt in reichlichen Zitaten aus Luther, den Bekenntnisschriften und den Dogmatikern deutlich das Bestreben hervor, auf den schriftgemäßen lutherischen Standpunkt zu kommen. Aber durch Einfügung des „verschiedenen menschlichen Verhaltens" in die Heilsordnung zur Beantwortung der Frage: Cur non omnes? biegt Jacobs entschieden in das synergistische Fahrwasser ein. Er schreibt:[648] "The differences in results in the call do not depend upon differences in God's will or upon the call

647) Vgl. die Zitate aus Krauth, die wir bei der Lehre von Christi Person und vom Abendmahl mitgeteilt haben, II, 306; III, 364. 376. 401 f.

648) *A Summary of Christian Faith,* S. 216 f.

having an irresistible efficacy attached to it in one case and having no efficacy attached to it in the other. The efficacy of the Word and call is constant; [so weit richtig, nun folgt aber:] the difference in results is determined by *a difference in man's attitude* towards the call." Damit ist die Lehre des späteren Melanchthon adoptiert, die, wie wir sahen, von Luther, von Chemnitz und von der Konkordienformel so entschieden verworfen wird, weil sie die gleiche Schuld und das gleich üble Verhalten der Seligwerdenden bei einer Vergleichung mit den Verlorengehenden leugnet, die *sola* gratia aufhebt und die Seligkeit des Menschen anstatt in die sola gratia in des Menschen Hand, nämlich in des Menschen Verhalten oder Selbstentscheidung, stellt. Auch als D. Schmauk, der Präsident des General Council, diesen Synergismus ausschalten wollte, z. B. durch Worte wie diese: "Man's will is able to decide for salvation through new powers bestowed by God. This is the *subtle synergism* which has infected nearly the whole of Evangelical Protestantism, and which is or has been taught in institutions bearing the name of our Church",[649] wurde er aus der eigenen kirchlichen Gemeinschaft heraus getadelt und zurechtgewiesen.[650] Wo aber die Bekehrung und Seligkeit des Menschen anstatt allein auf Gottes Gnade ausschlaggebend auf des Menschen Verhalten, Selbstentscheidung, Selbstsetzung usw. gestellt wird, da ist prinzipiell das Wesen der christlichen Religion im Unterschied von den von Menschen ersonnenen Religionen aufgegeben, und wo sich diese Lehre wirklich durchsetzt, da hat der Kampf gegen Rom, gegen die Werklehre der Sekten, auch gegen die Logen die innere Berechtigung und Kraft verloren. Luther wußte wohl, was er sagte, wenn er Erasmus zurief: Iugulum meum petisti! Auch die Inspiration der Schrift (im Sinne der Schrift) hat Jacobs aufgegeben. Einerseits nennt er die Schrift einen "inerrant record" der göttlichen Offenbarung, andererseits redet er aber auch von "discrepancies" der heiligen Schreiber. Er sagt z. B.:[651] "But there is a true sense in which we may say not only that 'the Bible is,' but 'that the Bible contains, the Word of God.' This occurs when each part, even the most insignificant and seemingly trifling, even the *discrepancies* between various human inspired writers, and all that pertains to *the limitations of their nature and environment and*

649) *The Confessional Principle*, 1911, p. 752.

650) Die Zitate bei F. Bente, *American Lutheranism*, II, 217 f.

651) *A Summary of the Christian Faith*, p. 284.

age and language, are regarded as bearing on the one great end and one great theme of revelation and its clear and inerrant record." Fragen, die nichts mit der Inspiration der Schrift zu tun haben, wie die historische Frage, ob die hebräischen Vokalpunkte ursprünglich geschrieben (Gerhard) oder nicht geschrieben waren (Luther), werden in die Lehre von der Inspiration gemischt.[652] Jacobs schreibt: "But are not some of the most conservative defenders of traditional theories of inspiration also open to criticism? Yes, when they ignore or endeavor to conceal the human element in Scripture (see above, 8 a) or, what is the same, raise the human factor to an equality with the divine, as when it is claimed that the Hebrew vowel points are inspired." Besonders scharf bringt Jacobs seine Ablehnung der Inspiration der Schrift in seiner Einleitung zu D. J. A. W. Haas' *Biblical Criticism* (1903) zum Ausdruck. Während Christus von der ganzen Schrift und jedem einzelnen Wort der Schrift sagt: „Die Schrift kann nicht gebrochen werden" und der Apostel Paulus unterschiedslos von der ganzen Schrift sagt: „Alle Schrift von Gott eingegeben", auch Petrus uns versichert, daß die Worte der Propheten des Alten Testaments und der Apostel des Neuen Testaments gleicherweise des Heiligen Geistes Worte seien, so unterscheidet Jacobs Grade der Inspiration zwischen den einzelnen Teilen des Alten Testaments, zwischen dem Alten und Neuen Testament und zwischen den einzelnen Teilen des Neuen Testaments. "A text from Genesis and one from John, one from the Psalms and one from Romans, cannot stand upon the same footing." "There are few theorists [!] who would assign the same degree of inspiration to the statistics and rolls in Ezra or Chronicles as to those parts of the New Testament for whose reading the dying ask when all other earthly words have lost their interest. Even the distinction between the Petrine and the Pauline theology, which the Tuebingen school so greatly exaggerated, contains within it an element of truth, when the difference is found to be one of degree, but not one of kind."[653] Jacobs hat sich so ziemlich die ganze Weise angeeignet, in der die moderne Theologie die Inspiration der Schrift bekämpft. Er beruft sich z. B. darauf, daß die Augsburgische Konfession keine Darstellung der Inspirationslehre enthält. Auch die Konkordienformel formuliere keine Defi-

652) A. a. O., S. 281.

653) Zitat bei F. Bente, *American Lutheranism*, II, 220 f.

nition, weder von der Offenbarung noch von der Inspiration. Um die Verbalinspiration zu diskreditieren, wird den Vertretern derselben wider die historische Wahrheit eine mechanische Auffassung der Inspiration zugeschrieben: "If the verbal theory of inspiration mean that every word and letter are inspired, so that the writer was purely passive and performed a merely mechanical office, as 'the pen of the Holy Ghost,' this, we hold, is an assumption for which we have no warrant."

Auch tritt ein großer Unterschied hervor, wenn wir D. Krauths Gesinnung und Stellung zu der „streng konfessionellen Richtung" der amerikanisch-lutherischen Kirche mit der Gesinnung und Stellung vergleichen, welche die jetzt lebenden Führer gegen diese „Richtung" kundgeben. Krauth sagte u. a.: "I have been saddened beyond expression by the bitterness displayed toward the Missourians. So far as they have helped us to see the great principles involved in this disputation [über die vier Punkte: Altar- und Kanzelgemeinschaft mit Nichtlutheranern, Chiliasmus und Logen], they have been our benefactors, and although I know they have misunderstood some of us, that was perhaps inevitable. They are men of God, and their work has been of inestimable value." [654]) Ferner erklärte Krauth in seiner Rede vor der Pittsburghsynode im Jahre 1866, daß jede äußere kirchliche Vereinigung ohne Einigkeit in der Lehre Gott mißfällig und der Kirche schädlich sei. "There can be, there is, no true unity but in the faith. . . . The one *token* of this unity, that by which this internal thing is made visible, is the one expression of faith, one 'form of sound words,' used in simple earnestness, and meaning the same to all who employ it. . . . You may agree to differ; but when men become earnest, difference in faith will lead first to fervent pleadings for the truth, and, if these be hopelessly unheeded, will lead to separation. All kinds of beliefs and unbeliefs may exist under the plea of toleration." [655a]) Im Widerspruch mit dieser Warnung seines früheren Präsidenten hat das General Council sich mit der Generalsynode und der Vereinigten Synode des Südens zur „Vereinigten Lutherischen Kirche Amerikas" (United Lutheran Church of America, „Mergersynoden") verbunden, ohne auch nur einen Versuch zu machen, die vorhandenen Lehrdifferenzen zu beseitigen. Das General Council

---

654) Zitiert bei F. Bente, a. a. O., II, 185, aus Späths Biographie von Krauth II, 236.

655 a) F. Bente, a. a. O. II, 184.

ist damit zu dem unionistischen Standpunkt der Generalsynode zurückgekehrt, um dessentwillen es sich einst von der Generalsynode trennte. Auch aus der Ohiosynode heraus wurde erklärt, daß mit der Bildung der United Lutheran Church of America D. Krauths Stellung, der sich so ernstlich um eine in der Lehre einige lutherische Kirche innerhalb der älteren lutherischen Kirche Amerikas bemühte, aufgegeben sei. Wir können uns der Wahrnehmung nicht entziehen, daß in einem großen Teil der amerikanisch-lutherischen Kirche weder Walthers noch Krauths Einfluß sich hat durchsetzen können.[655b)]

---

655 b) Wir haben außer Jacobs' *A Summary of the Christian Faith* noch mehrere größere und kleinere dogmatische Werke in englischer Sprache. Wir nennen: Milton Valentine, *Christian Theology*, 1905—1907, 2 Bände; Revere F. Weidner, *Introduction to Dogmatic Theology* 2, 1895; Andrew Voigt, 1916. Alle sind mehr oder weniger von der modernen „wissenschaftlichen" Theologie beeinflußt, aber so, daß Weidner und Voigt bei den gröbsten Auswüchsen Widerspruch erheben. Falsches Zeugnis, das gegen die alten Dogmatiker geredet wird, ist wohl von modernen Theologen, die einen Namen haben, bona fide herübergenommen. Voigt sagt z. B. in der Einleitung, XVIII: "Confessionalism does not mean that it is the office of dogmatics simply to reproduce and defend the accepted doctrines of the Church. This was the conception in the seventeenth century." Wer die Theologen des siebzehnten Jahrhunderts kennt, weiß, daß sie die christliche Lehre direkt aus der Schrift nehmen und begründen, was ihnen ja auch von modernen Theologen als Fehler („Intellektualismus" usw.) angerechnet wird. Milton Valentines Dogmatik kann als ein Beweis dienen, wie erfolgreich man sich in der Generalsynode nicht nur gegen den Einfluß der Missourisynode, sondern auch gegen die Bemühungen D. Krauths gewehrt hat. Valentine vertritt so ziemlich alle Verirrungen der modernen Theologie in Verbindung mit dem arminianisch-reformierten Schwärmertum. Er verwirft die Inspiration der Schrift und das stellvertretende Strafleiden Christi. Er schwächt die Lehre von der Erbsünde ab, verwirft das mere passive und adoptiert den menschlichen Willen als dritte Ursache der Bekehrung (freie Selbstentscheidung). Kinder können nicht glauben und werden ohne eigenen Glauben selig. Heiden werden selig, "if they lived according to the light afforded them" (II, 405 ff.). — Ein in englischer Sprache geschriebenes Kompendium der Dogmatik durchweg korrekt-biblischen Inhalts haben wir in D. A. L. Gräbners († 1904) *Outlines of Doctrinal Theology* (1898). Diese *Outlines* sind, wie der Verfasser in der Vorrede sagt, "a brief thetical compend of the outlines of Christian doctrine, consisting of concise definitions and an array of texts from which the various points of doctrine are derived as from *their theological source, the written Word of God*". Daß Zitate aus den symbolischen Büchern nicht beigefügt sind, "must not be construed into a diparagement of the Lutheran standards or of any point of doctrine therein contained. With an emphatic refusal to apologize for having nowhere, from the first point in Bibliology to the last in Eschatology, progressed beyond the theology of our orthodox fathers, and with the fervent prayer that God would gra-

Was den Einfluß der „streng konfessionellen Richtung“ der amerikanisch-lutherischen Kirche auf die lutherische Kirche in andern Ländern betrifft, so schrieb Generalsuperintendent Ruperti anläßlich des Todes Walthers:[656] „Mit Walther ist einer der Großen in der Kirche Christi heimgegangen, ein Mann, der nicht nur in der kirchlichen Geschichte Amerikas eine epochemachende Persönlichkeit und dort der hervorragende Führer und Sammler der Lutheraner war, sondern dessen Wirksamkeit in der lutherischen Kirche aller Weltteile als eine mächtig anregende empfunden wurde. Der Erfolg seiner Wirksamkeit ist in der neueren Geschichte unserer Kirche fast beispiellos.“ Auch hier ist, was den Einfluß auf die deutschländische Kirche betrifft, eine einschränkende Bemerkung am Platze. Die Väter der Missourisynode haben sich wahrlich nicht beeilt, den Verkehr mit der Kirche Deutschlands abzubrechen. Wie sie unaufhörlich bemüht waren, sich mit den verschiedenen lutherischen Synoden hierzulande durch Anbietung von Lehrbesprechungen zu verständigen,[657] so haben sie auch wiederholt Verständigung mit den kirchlichen Kreisen Deutschlands und anderer Länder gesucht.[658] Freilich trat nach und nach sonderlich mit der Kirche Deutschlands die Entfremdung ein, worauf Delitzsch in dem obenerwähnten Schreiben hinweist. Wir, unsererseits, haben insofern die Verbindung aufrechterhalten, als wir von den kirchlichen Ereignissen in Deutschland, namentlich auch von den literarischen Erscheinungen, sorgfältig Notiz genommen haben. Vielleicht bieten die 68 Jahrgänge von „Lehre und Wehre“ und die 78 Jahrgänge vom „Lutheraner“ die reichhaltigste, die ganze Welt deckende kirchliche Zeitgeschichte, die gegenwärtig existiert. Dagegen hat die deutschländische Theologenwelt einerseits unsere — immerhin nicht unbedeutende — kirchliche Lite-

---

ciously keep him and his brethren in the faith from any such progress, this humble contribution toward the theological literature of our Church in America is dedicated to the service of our Lord and Savior Jesus Christ and commended to His divine blessing".

656) „Allgem. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“ vom 22. Juli 1887.

657) Gegenwärtig werden wieder Lehrbesprechungen zwischen Vertretern der Synodalkonferenz und Vertretern der Synoden von Iowa und Ohio gepflogen. Die Verhandlungen sind nicht aussichtslos, wenn auch noch nicht eine völlige Einigkeit in der Lehre erreicht ist.

658) Auch ist darauf hinzuweisen, daß lutherische Kirchengemeinschaften, die mit der Synodalkonferenz in Lehre und Praxis einig sind, in andern Ländern bestehen: in Deutschland die Ev.-Lutherische Freikirche von Sachsen u. a. St. (mit Gemeinden in Dänemark), in Australien und Neuseeland die Ev.-Luth. Synode in Australien, im Elsaß die Ev.-Luth. Freikirche im Elsaß.

ratur fast vollständig ignoriert, andererseits ziemlich sorgfältig die bösen Dinge beachtet und weiter verbreitet, welche aus gegnerischem Lager über unsere „streng konfessionelle Richtung“ der Welt mitgeteilt werden, z. B. über unsern angeblichen Calvinismus, über unsere Vergötterung der Dogmatiker und unsere Schändung der Dogmatiker, über unsere Einigkeit und über unsere gegenseitige Befehdung, über demokratische Knechtung der Pastoren seitens der Gemeinden usw.[659] Es ist uns seitens der Theologen Deutschlands leider dieselbe Bitterkeit entgegengetreten, die uns hierzulande — zum großen Bedauern von D. Krauth — seitens der Vertreter des liberalen „amerikanischen Luthertums“ entgegengebracht wurde. Und wir können das verstehen. Uns trennt theologisch ein Graben so breit und tief, daß er nicht überbrückt werden kann. Wir halten die Heilige Schrift für Gottes unfehlbares Wort und deshalb auch für die einzige Quelle und Norm der Theologie, so daß wir jeden Gedanken verwerfen, der — mit Luther zu reden — seine „Ankunft“ nicht aus der Schrift hat, mag der Gedanke sich auf den Inhalt oder den Zusammenhang der christlichen Lehre beziehen. Die modernen Theologen hingegen sehen die „Identifizierung“ von Schrift und „Gottes Wort“ als einen abgetanen Standpunkt an, der nur noch in „Laienkreisen“ und unter theologischen „Nachzüglern“ seine Vertreter habe. Sie sehen daher ihren Beruf darin, Kirche und Welt das Produkt ihres „frommen Selbstbewußtseins“ darzubieten und danach die fehlbare Schrift zu korrigieren. Mit „Laienkreisen“ und theologischen Nachzüglern könnten wir uns verständigen. Mit den theologischen Übermenschen, die ihren Standpunkt *über* der Schrift eingenommen haben, ist eine Verständigung unmöglich, weil die gemeinschaftliche christliche Basis fehlt. Doch Gottes Gnade kann unter den gewaltigen Erschütterungen, die gegenwärtig durch die ganze Welt gehen, auch in bezug auf diesen Punkt Wandel schaffen.

Wird sich die „streng konfessionelle Richtung“ der lutherischen Kirche, wie sie hier in den Vereinigten Staaten durch die Synodalkonferenz vertreten wird, hier und in andern Ländern behaupten können? Die Frage nach der Lebensfähigkeit der Kirche der Reformation in ihrer unveränderten und unveränderlichen Lehrgestalt ist neuerdings auch in Deutschland und andern Ländern vielfach erwogen worden. Was hier zu sagen ist, läßt sich etwa in die folgenden

---

659) Kurtz, Kirchengeschichte für Studierende, 1890, II, 2, S. 262. RE.² IX, 85 f. Teilweise Korrektur RE.² XVIII, 687 ff.

Punkte zusammenfassen: 1. Es steht nicht in unserm Belieben, ob wir bei der Lehre der lutherischen Kirche, wie sie in ihrem Bekenntnis bezeugt ist, bleiben wollen oder nicht. Diese Lehre deckt sich in allen Stücken mit der Lehre Christi, die wir im Wort seiner Apostel und Propheten haben,[660] und keine andere Lehre ist bis an den Jüngsten Tag in der christlichen Kirche erlaubt. Insofern jemand nicht bei den gesunden Worten Christi bleibt, ist er verdüstert und unwissend, weil kein Mensch über Gottes Wort hinaus etwas von Gott und göttlichen Dingen weiß.[661] Orthodoxie gehört zu der gottgewollten Gestalt der christlichen Kirche auf Erden. Freilich, wer die lutherische Lehre, wie sie im Bekenntnis der Kirche bezeugt vorliegt, nicht als schriftgemäß erkannt hat, kann nicht für diese Lehre eintreten. Aber dieser Mangel an Erkenntnis ändert nichts an der Tatsache, daß die lutherische Kirche der Reformation die Kirche der reinen, das ist, schriftgemäßen Lehre ist, wie aus dem im Bekenntnis selbst geführten Schriftbeweis reichlich hervorgeht. Die lutherische Kirche in ihrer ursprünglichen, unveränderlichen Lehrgestalt soll daher nicht zaghaft in der Welt auftreten, als ob sie um Entschuldigung bitten müßte, daß sie noch existiert, sondern durch Gottes Gnade mit der Zuversicht vor Kirche und Welt hintreten, die aus der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit auf Grund des Bleibens am Wort der Apostel und Propheten erwächst. 2. Die Geschichte der Kirche zeigt, daß durch Gottes Gnade und Kraft eine Kirche, die an dem unveränderlichen Wort der Propheten und Apostel bleibt, lebensfähig ist. Die Kirche zu Jerusalem blieb beständig in der Apostel Lehre, und der HErr tat hinzu täglich, die da selig wurden, zu der Gemeinde.[662] Auch die Kirche der Reformation hat sich durch die Stellung, die durch das Axiom „Das Wort sie sollen lassen stahn“ gekennzeichnet ist, gegen die ganze Welt behauptet. Und was die amerikanisch-lutherische Kirche betrifft, so hat man der „streng konfessionellen Richtung“ sowohl seitens der reformierten Sekten als auch seitens des liberalen „amerikanischen Luthertums“ einen baldigen Untergang vorhergesagt. Den Vätern der Missourisynode wurde allseitig der Rat gegeben, die „Symboltheologie“ fahren zu lassen und statt dessen die landesübliche „Revivalmethode“ zu adoptieren, falls ihnen das Leben ihrer kirchlichen Gemeinschaft lieb sei. Unsere Väter ließen sich dadurch nicht irremachen. Sie bekämpften das menschliche Treiben des Revivalwesens in jeder Form und beharrten dabei, in ruhiger

660) Joh. 8, 31; 17, 20; Eph. 2, 20; 1 Kor. 14, 37; 2 Kor. 13, 3.
661) 1 Tim. 6, 3 ff. 662) Apost. 2, 42. 47; 4, 4; 5, 14; 11, 21; 14, 1.

und klarer Weise öffentlich und sonderlich, im Hause, in der Schule, in der Kirche und in ihren höheren Lehranstalten die lautere göttliche Wahrheit zu lehren, wie sie in Gottes unfehlbarem Wort geoffenbart ist und in den Symbolen der lutherischen Kirche als Bekenntnis vorliegt. Und Gott hat die „Repristinationstheologie" unserer Väter auch hierzulande trotz des heftigen Widerstandes Raum gewinnen lassen. Aber ob Erfolg oder nicht — Gott hat seiner Kirche den Befehl gegeben, sein Wort ohne Abzug und Zusatz in der Welt zu verkündigen. Weiter geht die Verantwortlichkeit der Kirche nicht. Der Erfolg steht in Gottes Hand. In dieser Gesinnung ist hierzulande durch Gottes Gnade die ganze Synodalkonferenz kirchlich einig und tätig. Dazu muß Gott freilich Lehrer geben und erhalten, die nicht bloß die nötige Schulung besitzen, sondern auch in der Schule des Heiligen Geistes gebildet sind, so daß sie aus eigener Erfahrung wissen, wie unumgänglich nötig es für die Kirche sei, unverrückt an der sola gratia und der sola Scriptura festzuhalten. Die moderne Theologie hat leider beide Wahrheiten aufgegeben. 3. Endlich gehört zu einer zusammenfassenden Charakteristik der modernen Theologie noch der Hinweis auf ihren reformierten Charakter im Gegensatz zur lutherischen Kirche. Die moderne Theologie wandelt nicht in lutherischen, sondern in reformierten Bahnen. Die Schleiermachersche Methode, die die christliche Lehre nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus dem frommen Selbstbewußtsein oder dem christlichen „Erlebnis" schöpfen will, ist die Methode Zwinglis und Calvins, insofern beide eine unmittelbare, nicht an das äußere Schriftwort gebundene Wirksamkeit des Heiligen Geistes lehrten. Daß Zwingli und Calvin ihr schriftwidriges theologisches Prinzip nicht konsequent durchführten, erklärt sich teils aus dem gewaltigen Einfluß Luthers, teils aus der Tatsache, daß sie durch die Praxis auf die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln zurückgeworfen wurden, im Widerspruch mit ihrem eigentlichen theologischen Prinzip von der unmittelbaren Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Wir haben mit der reformierten Theologie keinen Streit in bezug auf die äußere Anordnung der christlichen Lehren innerhalb des corpus doctrinae. Tatsächlich befolgen die reformierten Theologen sowohl die synthetische als auch die analytische Methode.[663]

663) Calvin hat in seinen Institutiones (Endredaktion 1559) die durchsichtige äußere Anordnung: I. De cognitione Dei Creatoris. II. De cognitione Dei Redemptoris. III. De modo percipiendae Christi gratiae. IV. De externis mediis vel adminiculis.

Auch nach der Föderalmethode ließe sich die christliche Lehre völlig schriftgemäß darstellen. Was wir gegen die reformierte Theologie haben, ist dies, daß sie in allen Lehren, durch welche sie sich von der lutherischen Kirche unterscheidet und woraufhin die reformierte Kirche sich neben der lutherischen Kirche konstituiert hat, das Schriftprinzip verleugnet und rationalistische Axiome zur Geltung kommen läßt. Dies wurde bereits unter dem Abschnitt „Die Ursache der Parteien innerhalb der äußeren Christenheit“ dargelegt.[664]

21. Die Erlangung der theologischen Tüchtigkeit.

Luther schreibt in der Vorrede über den ersten Teil seiner deutschen Bücher im Jahre 1539:[665] „Ich will dir anzeigen eine rechte Weise, in der Theologia zu studieren, der ich mich geübt habe; wo du dieselbige hältst, sollst du also gelehrt werden, daß du selbst könnest (wo es not wäre) ja so gute Bücher machen als die Väter und Concilia. Wie ich mich (in Gott) auch vermessen und ohne Hochmut und Lügen rühmen darf, daß ich etlichen der Väter wollte nicht viel zuvorgeben, wenn es sollt' Büchermachens gelten; des Lebens kann ich mich weit nicht gleich rühmen.[666] Und ist das die Weise, die der heilige König David (ohne Zweifel auch alle Patriarchen und Propheten gehalten) lehrt im 119. Psalm; da wirst du drei Regeln innen finden, durch den ganzen Psalm reichlich vorgestellt, und heißen also: Oratio, meditatio, tentatio.“ Matthias Hafenreffer, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Tübingen († 1619), stellt dies Axiom Luthers an den Anfang seiner Dogmatik,[667] indem er es zugleich auf Grund der Schrift weiter darlegt und auf die Zeitumstände anwendet. Unter den Theo-

664) S. 25 ff. Shedd, weil er an derselben Krankheit leidet wie Calvin, leugnet die Beiseitesetzung des Schriftprinzips bei Calvin: “The systematic theology of Calvin’s *Institutes* is exclusively Biblical in its constituent elements and substance. Calvin borrows hardly anything from human philosophy, science, or literature. His appeal is made continually to the Scriptures alone. No theologian was ever less influenced by a school of philosophy or by human science and literature than the Genevan reformer. Dogmatic theology, as he constructed it, is as Scriptural a theology as can be found in the ancient or modern Church.” (*Dogmatic Theology*, I, 12.) Wir haben a. a. O. das Gegenteil dokumentarisch nachgewiesen.

665) St. L. XIV, 434 ff.

666) Walther pflegte zu diesen Worten hinzuzusetzen: „O du demütiger Luther!“

667) Loci Theologici. Tubingae 1601, 1603, 1606 und öfter.

logen des vorigen Jahrhunderts hat Rudelbach († 1862) über Luthers Anweisung zum Studium der Theologie in einer Rede sich so geäußert: „Es ist Ihnen das große Wort Luthers bekannt: Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum. In diesem Wort ist unsere ganze theologische Methodologie enthalten. Es ist hier nichts hinzuzufügen und nichts hinwegzunehmen, wie bei einem jeden vom Geiste Gottes versiegelten Gedanken.“ [668] Ohne Zweifel würde die Not der Kirche, sofern es ihr an rechten Lehrern fehlt, bald ein Ende haben, wenn Luthers Methodologie allenthalben befolgt würde.

Luther selbst erklärt sich über die Notwendigkeit der oratio weiter also: „Erstlich sollst du wissen, daß die Heilige Schrift ein solch Buch ist, das aller andern Bücher Weisheit zur Narrheit macht, weil keines vom ewigen Leben lehrt ohne dies allein. Darum sollst du an deinem Sinn und Verstand stracks verzagen — denn damit wirst du es nicht erlangen, sondern mit solcher Vermessenheit dich selbst und andere mit dir stürzen vom Himmel (wie Luzifer geschah) in Abgrund der Hölle —, sondern knie nieder in deinem Kämmerlein und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen Heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und Verstand gebe. Wie du siehest, daß David in obgenanntem Psalm immer bittet: Lehre mich, HErr, unterweise mich, führe mich, zeige mir! und der Worte viel mehr, so er doch den Text Mosis und andere mehr Bücher wohl konnte, auch täglich hörte und las; noch will er den rechten Meister der Schrift selbst dazu haben, auf daß er ja nicht mit der Vernunft dreinfalle und sein selbst Meister werde. Denn da werden Rottengeister aus, die sich lassen dünken, die Schrift sei ihnen unterworfen und leichtlich mit ihrer Vernunft zu erlangen, als wäre es Marcolfus oder Äsopi Fabeln, da sie keines Heiligen Geistes noch Betens zu dürfen.“ Was Luther hier über die Notwendigkeit der oratio sagt, beruht auf der vom Heiligen Geist gewirkten Überzeugung, daß die Heilige Schrift ein Buch ist, wie es sonst kein anderes in der Welt gibt. Sie ist Gottes eigenes majestätisches Wort. Darum ist sie auch das einzige Buch, das vom ewigen Leben lehrt, weil alle Welt in der opinio legis gefangen ist. Wenn andere Bücher auch vom ewigen Leben lehren, nämlich lehren, daß die Seligkeit ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben an Christi satisfactio vicaria, erlangt wird, so stammt das aus der Schrift. Und weil die Schrift Gottes eigenes Wort ist,

668) Zitiert bei Walther, Pastoraltheologie, S. 9.

so geziemt es sich für den Theologen, daß er, sooft er die Heilige Schrift aufschlägt, an seinem Sinn und Verstand völlig verzage und sich von Gott den Heiligen Geist erbitte, der allein Gottes Wort verstehen lehrt und den Sinn wirkt, der sich dem Schriftwort unterwirft. Ohne diese Wirkung des Heiligen Geistes ist die Vermessenheit da, nach welcher der Mensch sich über die Schrift stellt, sie nicht Glaubensobjekt sein läßt, sondern zum Objekt seiner Kritik macht, eine Vermessenheit, die sich selbst und andere in das ewige Verderben führt und vorher noch hier auf Erden Parteiung und Trennung in der Kirche anrichtet. Weil der modernen Theologie die Schrift nicht Gottes Wort ist, so stellt sie sich naturgemäß nicht unter, sondern über die Schrift. Das Ich des Theologen wird der dominierende Faktor, und weil das Ich der vielen Individuen vorhanden ist, so ist das Resultat nicht Einigkeit in der christlichen Lehre, sondern hoffnungslose Uneinigkeit und Parteiung.

Über die meditatio sagt Luther: „Zum andern sollst du meditieren, das ist, nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und buchstabische Worte im Buch immer treiben und treiben, lesen und wiederlesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint. Und hüte dich, daß du nicht überdrüssig werdest oder denkest, du habest es einmal oder zwei genug gelesen, gehört, gesagt und verstehest es alles zu Grund; denn da wird kein sonderlicher Theologus nimmermehr aus, und sind wie das unzeitige Obst, das abfällt, ehe es halb reif wird. Darum siehst du in demselbigen Psalm, wie David immerdar rühmt, er wolle reden, dichten, sagen, singen, hören, lesen, Tag und Nacht und immerdar, doch nichts denn allein von Gottes Wort und Geboten. Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben ohne das äußerliche Wort, da richte dich nach; denn er hat's nicht vergeblich befohlen, äußerlich zu schreiben, predigen, lesen, hören, singen, sagen usw." In dieser näheren Darlegung über die meditatio sagt Luther, worin das Studium der Theologie bestehe, nämlich nicht im Nachdenken darüber, was das theologisierende Ich von Gott und göttlichen Dingen meint, sondern im Nachdenken darüber, was der Heilige Geist in dem „buchstabischen" Schriftwort, das nicht Menschenwort, sondern des Heiligen Geistes Wort ist, meint und lehrt. Was moderne Theologen für der Theologie unwürdig („gesetzliche Autorität der Schrift") und der Frömmigkeit schädlich („Intellektualismus") erklären, das erklärt Luther für die einzig rechte Weise des Studiums der Theologie. Und dieser Weise, die „buchstabischen Worte im Buch" zu

treiben, muß man nicht überdrüssig werden — „denn da wird kein sonderlicher Theologus nimmermehr aus“ —, sondern mit der Weise gilt es anzuhalten. Luther will keine „Verbauerung des Pastors“, wie Walther zu bemerken pflegte, sondern dessen fleißiges Fortstudium.

Luthers nähere Erklärung über die tentatio lautet so: „Zum dritten ist da *tentatio,* Anfechtung. Die ist der Prüfestein; die lehrt dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süße, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit. Darum siehst du, wie David in dem genannten Psalm so klagt über allerlei Feinde, frevele Fürsten oder Tyrannen, über falsche Geister und Rotten, die er leiden muß, darum daß er meditiert, das ist, mit Gottes Wort umgeht (wie gesagt) allerlei Weise. Denn sobald Gottes Wort aufgeht durch dich, so wird dich der Teufel heimsuchen, dich zum rechten Doktor machen und durch seine Anfechtung lehren, Gottes Wort zu suchen und zu lieben. Denn ich selber (daß ich Mäusedreck auch mich mit unter den Pfeffer menge) habe sehr viel meinen Papisten zu danken, daß sie mich durch des Teufels Toben so zerschlagen, zerdränget und zerängstet, das ist, einen ziemlich guten Theologen gemacht haben, dahin ich sonst nicht kommen wäre. Und was sie dagegen an mir gewonnen haben, da gann ich ihnen die Ehren, Sieg und Triumph herzlich wohl, denn so wollten sie es haben.“ Was die tentatio betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß Luthers ganze Theologie aus der tentatio erwachsen ist, aus der tentatio von innen und außen. Erst kam die tentatio von innen. Nach jahrelanger Ungewißheit und Gewissensangst unter der römischen Werklehre führte ihn Gott zur Erkenntnis des Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christo. So erfuhr er an seinem eigenen Herzen und Gewissen, „wie recht, wie wahrhaftig, wie süße, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit“. Darauf kam die tentatio von außen. Als Luther Gottes Wort lehrte, kam ihm das Papsttum, ja schier die ganze Welt in den Weg und erklärte ihn sowohl des ewigen als des zeitlichen Lebens für verlustig. In dieser Anfechtung lernte er wiederum, „Gottes Wort zu suchen und zu lieben“, und zwar mit solchem Erfolg, daß er sprechen konnte: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“ So ist Luther auf dem Wege der Anfechtung „ein ziemlich guter Theologus“ geworden. Und täuschen wir uns nicht! Auch zu unserer Zeit wird die theologische Tüchtigkeit nur auf dem Wege erlangt, daß wir in der Anfechtung, die von innen

und außen kommt, zum Schriftwort getrieben werden und daran festhalten als der einzigen unverrücklichen göttlichen Größe in der Welt. Die ganze neuere wissenschaftliche Theologie ist gegenteilig angelegt. Ihre Art geht nicht dahin, vom Gesetz Gottes getroffene Gewissen mit Gottes Wort zur Ruhe zu bringen und Gottes Wort, die „Weisheit über alle Weisheit", der Weisheit der Welt entgegenzusetzen, sondern sie ist darauf angelegt, „intellektuelle Bedürfnisse" zu befriedigen und die christliche Lehre mit dem „modernen Weltbild" in Einklang zu bringen.

Schließlich schildert Luther, wie das Bleiben am Schriftwort im Theologen die Dinge wirkt, die ihm so nötig sind, nämlich dankbare Freude am Schriftwort, fröhliche Zuversicht, daß er jung und alt und allerlei Leute lehren könne, anhaltende und wachsende Demut, wodurch dem verderblichen, stets drohenden Hochmut gewehrt wird, der so viel Zerstörung im eigenen Innern und nach außen hin anrichtet. Luther schließt also: „Siehe, da hast du Davids Regel. Studierst du nun wohl diesem Exempel nach, so wirst du mit ihm auch singen und rühmen in demselben Psalm, V. 72: ‚Das Gesetz deines Mundes ist mir lieber denn viele tausend Stück Goldes und Silbers'; item, V. 98—100: ‚Du machst mich mit deinem Gebot weiser, denn meine Feinde sind; denn es ist ewiglich mein Schatz. Ich bin gelehrter denn alle meine Lehrer, denn deine Zeugnis sind meine Rede. Ich bin klüger denn die Alten, denn ich halte deine Befehle usw. Und wirst erfahren, wie schal und faul dir der Väter Bücher schmecken werden, wirst auch nicht allein der Widersacher Bücher verachten, sondern dir selbst beide im Schreiben und Lehren je länger, je weniger gefallen. Wenn du hieher kommen bist, so hoffe getrost, daß du habest angefangen, ein rechter Theologus zu werden, der nicht allein die jungen, unvollkommenen Christen, sondern auch die zunehmenden und vollkommenen mögest lehren; denn Christi Kirche hat allerlei Christen in sich, jung, alt, schwach, krank, gesund, stark, frische, faule, alberne, weise usw. Fühlest du dich aber und lässest dich dünken, du habest es gewiß, und kitzelst dich mit deinen eigenen Büchlein, Lehren oder Schreiben, als habest du es sehr köstlich gemacht und trefflich gepredigt, gefällt dir auch sehr, daß man dich vor andern lobe, willst auch vielleicht gelobt sein, sonst würdest du trauern oder ablassen: bist du der Haar,[669] Lieber, so greif dir selber an deine Ohren, und greifst du

669) Hafenreffer, Loci 1606, p. 18, übersetzt: Huius farinae es? Bist du so geartet?

recht, so wirst du finden ein schön Paar großer, langer, rauher Eselsohren; so wage vollend die Kost daran und schmücke dich mit güldenen Schellen, auf daß, wo du gehst, man dich hören könne, mit Fingern auf dich weisen und sagen: Sehet, sehet, da geht das feine Tier, das so köstliche Bücher schreiben und trefflich wohl predigen kann! Alsdann bist du selig und überselig im Himmelreich; ja, da dem Teufel samt seinen Engeln das höllische Feuer bereitet ist! Summa, laß uns Ehre suchen und hochmütig sein, wo wir mögen. In diesem Buch ist Gottes die Ehre allein, und [es] heißt: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Cui est gloria in secula seculorum. Amen." Wir möchten allen Theologen, und die es werden wollen, den Rat geben, Luthers theologische Methodologie wiederholt zu lesen, um sie durch Gottes Gnade allewege zu befolgen.

Die Heilige Schrift.

(De Scriptura Sacra.)

1. Die Heilige Schrift ist für die Kirche unserer Zeit die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre.

Die christliche Kirche ist allerdings älter als die Heilige Schrift, das ist, älter als das geschriebene Wort Gottes. Bis auf Moses hat Gott die Kirche durch sein mündlich (viva voce) gelehrtes Wort ins Dasein gerufen und erhalten. Die christliche Kirche trat unmittelbar nach dem Sündenfall ins Dasein, als Gott nach mündlicher Bestrafung der Sünde[670] dem Menschengeschlecht mündlich die Verheißung von dem Weibessamen gab, der das Werk des Teufels zerstören, das ist, die Sündenschuld der Menschen und alle Folge derselben aufheben sollte,[671] und Adam und Eva das „erste Evangelium" glaubten. Durch das mündlich, auf mancherlei Weise verkündigte Wort Gottes ist die Kirche der Folgezeit bis auf Moses erhalten und ausgebreitet worden.[672] Nachdem Gott aber

670) 1 Mos. 3, 8—14. 671) 1 Mos. 3, 15.

672) 1 Mos. 4, 26 ist wohl zu beachten. In den Worten: „Zu derselben Zeit fing man an zu predigen von des HErrn Namen" ist offenbar auf Versammlungen zur Verkündigung und zum Anhören des Wortes Gottes hingewiesen. Vgl. Luther z. St., I, 398 ff. Ebenso J. P. Lange z. St. Auch Calov, Bibl. Illust., z. St.: De initio praeconii publici plerique accipiunt. Lukas

die schriftliche Mitteilung seines Wortes erwählt hatte, war die jeweilige Kirche an das schriftlich verzeichnete Wort Gottes streng gebunden.[673] Keinem Menschen war es gestattet, zu dem schriftlich gegebenen Wort Gottes hinzuzutun oder davon abzutun.[674] Für die Kirche des Alten Testaments war also das geschriebene Wort Gottes ein vollständiger Kanon, zu dem nur Gott von Zeit zu Zeit hinzutat.[675] Der Kirche des Neuen Testaments hat Gott

---

Osiander z. St.: Cultus ante natum Enos minus sollenniter et quasi privatim exercebantur. Weiter wird berichtet, daß Gott mit Noah (Kap. 6 ff.), mit Abraham (Kap. 12 ff.) usw. redete. Und diese behalten das ihnen mitgeteilte Wort Gottes nicht für sich. Abraham heißt (20, 4) ein „Prophet", und auch von ihm wird (13, 4) ausdrücklich berichtet, daß er von des HErrn Namen gepredigt habe. Der „Name des HErrn" ist an erster Stelle der Name des HErrn *κατ' ἐξοχήν*, nämlich das, wodurch sich Gott unter dem schuldigen Menschengeschlecht einen Namen gemacht hat: die Erlösung des Menschengeschlechts von der Sündenschuld und den Folgen derselben durch den Weibessamen, Christum. Das Zeugnis, das Petrus, Apost. 10, 43, allen Propheten des Alten Testaments ausstellt, deckt auch die Stellen 1 Mos. 4, 26; 13, 4 usw.

673) Auf die Frage, was wohl Gott bewogen habe, an die Stelle der mündlichen Verkündigung seines Wortes die schriftliche Fixierung desselben treten zu lassen, *antwortet* Baier (I, 106): 1. multiplicato genere humano; 2. vitae vero humanae spatio abbreviato, non aeque ut olim a patriarchis immediata revelatione Dei instructis viva voce coram instrui poterant omnes homines, sed et 3. invectis variis doctrinae corruptelis, accedente 4. hominum informandorum infirmitate et memoriae imbecillitate, ut tamen praesto esset revelatio, ad quam in omni necessitatis casu secure confugi posset, *litera scripta* non abs re desiderabatur. Wenn dagegen eingewendet worden ist, daß der allmächtige und allweise Gott auch wohl ohne schriftliche Mitteilung seines Wortes seine Kirche noch weiterhin habe lehren und erhalten können, so sagen wir mit Baier: Divinae providentiae consultissimum visum est, capita divinarum revelationum scripto comprehendi — Gott hat es so gewollt. Zudem wissen wir, daß Gott dem gefallenen Menschengeschlecht gegenüber der Gott der Liebe ist, und daß daher, wie die Gabe seines menschgewordenen Sohnes (Joh. 3, 16), so auch die Gabe seines geschriebenen Wortes in den Dienst der rettenden Sünderliebe tritt (2 Tim. 3, 15—17). Die Kinder Gottes erkennen dies dankbar an (Ps. 119) und hüten sich vor der Sünde, das geschriebene Wort beiseitezusetzen, oder gar direkt zu leugnen, daß es die unverbrüchliche göttliche Wahrheit sei. Nach der Kausalmethode ausgedrückt: Causa impulsiva consignatae ex voluntate divina Scripturae Sacrae *interna* est bonitas Dei, *externa* (*προκαταρκτική*) hominum salvandorum indigentia. (Baier I, 105.) Daß der Schrift aber keine necessitas absoluta zukomme, sagen auch die alten lutherischen Theologen und ist bei dem Gebrauch der Schrift näher darzulegen.

674) Jos. 23, 6; 5 Mos. 4, 2.

675) Quenstedt I, 51: Distinguendum inter tempora ante et post Mosen, sive inter revelationem, quae divinitus facta est patriarchis et sine

dann zu dem Wort der Propheten noch das Wort der Apostel zum Glaubensgrund gegeben. Von der Kirche des Neuen Testaments heißt es: „erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten“.[676]) Diese Koordination von Apostelwort und Prophetenwort ist darin begründet, daß ein und derselbe Geist Christi, wie durch die Propheten des Alten Testaments, so auch durch die Apostel des Neuen Testaments geredet hat. „Sie“ — die Propheten, in denen „der Geist Christi“ war — „haben's nicht ihnen selbst, sondern uns dargetan, welches euch nun“ — zur Zeit des Neuen Testaments — „verkündigt ist durch die, so euch das Evangelium verkündigt haben durch den Heiligen Geist, vom Himmel gesandt.“ [677]) Mit dem Wort der Apostel des Neuen Testaments ist aber die Lehroffenbarung Gottes an seine Kirche völlig abgeschlossen. Wenn Christus im hohepriesterlichen Gebet sagt: „Ich bitte nicht allein für sie“ — die Apostel —, „sondern auch für die, so durch ihr Wort“ — der Apostel Wort — „an mich glauben werden“, so erklärt er damit seiner Apostel Wort für den Glaubensgrund der ganzen christlichen Kirche bis an den Jüngsten Tag. Daß durch den Dienst von Hunderttausenden, die nicht Apostel sind, Menschen an Christum gläubig werden, kommt daher, daß die Hunderttausende, ja Millionen nicht ihr eigenes, sondern der Apostel und Propheten Wort verkündigen. Wir setzen nochmals Luthers Bemerkung zu Davids Worten:

---

scripturarum adminiculo per annos 2454, iuxta calculum Calvisianum, ab initio videlicet mundi usque ad Mosen viva voce fuit propagata; et revelationem, quae a Mose et prophetis literis est consignata. Illa theologiae principium fuit usque ad Mosen, haec post Mosen. Statim enim post primum canonem constitutum, qui ex Pentateucho, libro Iobi et cantico Mosis constabat, non amplius revelatio viva voce tradita, sed sola illa, quae literis erat consignata, religionis norma fuit ac principium. Auf die Schrift Alten Testaments als vollständigen Kanon für die Kirche des Alten Testaments weist auch Christus Luk. 16, 29 mit den Worten hin: „Sie haben Mosen und die Propheten; laß sie dieselbigen hören.“

676) Eph. 2, 20. Stöckhardt z. St.: „Die Apostel kommen hier nicht nach ihrer persönlichen Art und Beschaffenheit, sondern nach ihrer amtlichen Tätigkeit, eben als Apostel, in Betracht, und zwar in ihrer Beziehung zu der Kirche aller Zeiten. . . . Die Apostel sind [zu unserer Zeit] längst gestorben, aber leben noch fort und reden zu uns in ihren Schriften. . . . Und da kann denn auch der zweite Genitiv, προφητῶν, nur auf die alttestamentlichen Propheten hindeuten wollen und die Schriften der Propheten, die mit den apostolischen Schriften auf gleicher Stufe stehen und mit denselben ein genus bilden, daher denn auch ἀποστόλων und προφητῶν unter einen Artikel befaßt sind.“

677) 1 Petr. 1, 10—12.

„Der Geist des HErrn hat durch mich geredet“ (2 Sam. 23, 2) hierher: „Solchen Ruhm dürfen wir noch niemand führen, der nicht ein Prophet ist. Das mögen wir tun, soferne wir auch heilig [sind] und den Heiligen Geist haben, daß wir Katechumenen und Schüler der Propheten uns rühmen, als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt, und auch gewiß sind, daß es die Propheten gelehrt haben. Das heißen in dem Alten Testament der ‚Propheten Kinder‘, die nichts Eigenes noch Neues setzen, wie die Propheten tun, sondern lehren, das sie von den Propheten haben, und sind ‚Israel‘, wie David sagt, dem er die Psalmen macht.“ [678]

Es kann nur noch gefragt werden, wo die neutestamentliche Kirche der Apostel Wort sicher findet. Die Apostel selbst verweisen uns bei dieser Frage auf ihre Schriften. Sie erklären erstlich ihr schriftliches Wort für inhaltlich identisch mit ihrem mündlich verkündigten Wort. Der Apostel Johannes sagt: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch (*ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν*) . . ., und solches schreiben wir euch (*γράφομεν ὑμῖν*).“ [679] So koordiniert auch dem Inhalt nach Paulus sein mündliches und sein geschriebenes Wort: „Haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seid, es sei durch unser Wort oder Epistel“, *εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι᾽ ἐπιστολῆς ἡμῶν.* [680] Obwohl nicht alles geschrieben ist, was Christus und die Apostel mündlich gelehrt haben, [681] so ist doch die Belehrung in den Schriften der Apostel nicht bloß reichlich, sondern überreichlich, weil darin ein und dasselbe nicht bloß einmal, sondern vielmal gesagt ist. „Daß ich euch immer einerlei (*τὰ αὐτά*, dasselbe) schreibe, verdrießt mich nicht und macht euch desto gewisser.“ [682] Zum andern sehen wir, daß die Apostel bereits sehr entschieden auf das *sola* Scriptura dringen. In der apostolischen Kirche machte sich gegen die göttliche Autorität des Apostelworts dieselbe Reihe von Pseudoerkenntnisquellen und Pseudonormen geltend, die später und bis auf unsere Zeit die Christenheit geplagt haben, nämlich angebliches Prophetentum oder „Geist“, angebliches Apostelwort oder „Tradition“ und angebliche Apostelbriefe. Demgegenüber verweist Paulus auf sein geschriebenes Wort als sichere Quelle und Norm der wirklichen apostolischen Lehre. In bezug auf „Prophetie“ und „Geist“, die zur Zeit der Apostel in der Kirche vorhanden

678) St. L. III, 1890. 679) 1 Joh. 1, 3. 4. 680) 2 Thess. 2, 15.
681) Joh. 21, 25. 682) Phil. 3, 1.

waren, schreibt der Apostel den christlichen Gemeinden das folgende Verhalten vor: Sie sollen sich gegen Geist und Prophetie nicht schlechthin ablehnend, sondern prüfend verhalten, aber diese Prüfung in der Abwesenheit des Apostels nach des Apostels Wort vollziehen. Als in der korinthischen Gemeinde Prophetie und Geist sich neben und über seine apostolische Autorität stellten, schreibt er der Gemeinde: „So sich jemand läßt dünken, er sei ein Prophet oder geistlich (*προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός*), der erkenne" (*ἐπιγινωσκέτω*, anerkenne, agnoscat, nämlich als Norm), „was ich euch schreibe (*γράφω*); denn es sind des HErrn Gebote." Daran schließt der Apostel die Worte: „Ist aber jemand unwissend, der sei unwissend", *εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοείτω.*[683] Damit gibt Paulus die Weisung: Sollte jemand, der sich als Prophet vorkommt oder den Geist zu haben meint, das, was der Apostel schreibt, nicht als Christi Gebot, also nicht als göttliche Norm, anerkennen, der soll an diesem Verhalten als Pseudoprophet erkannt und als Ignorant sich selbst überlassen werden. Wichtig ist 2 Thess. 2, 2, wo der Apostel seine schriftliche Belehrung über die Zeit der Wiederkunft Christi, wie dem „Geist", so auch dem angeblichen Apostelwort (Tradition) und der angeblichen Apostelschrift entgegensetzt. Die Christen sollen sich nicht wankend machen oder gar erschrecken lassen *μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν.*[684] Damit die Gemeinden echte Apostelschrift von der angeblichen, untergeschobenen unterscheiden können, schreibt Paulus in seinen Briefen den Gruß mit eigener Hand.[685]

Das Schriftprinzip wird abgelehnt und statt dessen das menschliche Ich in der christlichen Kirche auf den Lehrstuhl erhoben:

---

683) 1 Kor. 14, 37. 38.

684) Lünemann: „*Ὡς δι' ἡμῶν* ist ebensowohl mit *διὰ λόγου* als mit *δι' ἐπιστολῆς* zu verbinden, und das erstere von mündlichen Äußerungen, die man dem Apostel andichtete, das letztere von schriftlichen Äußerungen, die man vermöge eines erdichteten Briefes ihm unterschob, zu verstehen. Dagegen auch auf *διὰ πνεύματος* mit Erasmus *ὡς δι' ἡμῶν* zu beziehen, ist unmöglich, da man wohl *λόγοι* und *ἐπιστολαί* als von einem Abwesenden herrührend in Umlauf setzen konnte, nicht aber begeisterte prophetische Vorträge, da bei solchen die persönliche Anwesenheit des Redenden erforderlich war." Auch V. 15 sind Pauli *λόγος* und *ἐπιστολή* miteinander verbunden, *εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν.*

685) 2 Thess. 3, 17: „Der Gruß mit meiner Hand Pauli; das ist das Zeichen (*σημεῖον*) in allen Briefen; also (*οὕτω*) schreibe ich."

1. durch die Berufung auf die natürliche Vernunft. Unter dem Ausdruck „natürliche Vernunft" befassen wir hier alles das, was der Mensch unter Absehung von der Offenbarung der Heiligen Schrift von Gott und göttlichen Dingen weiß und wissen kann. Es wurde bereits unter verschiedenen Beziehungen dargelegt, daß dies natürliche Wissen um Gott und göttliche Dinge auf ein Wissen um Gottes Existenz und das göttliche Gesetz beschränkt ist, und daß dieses Wissen die Menschen unter Gottes Zorn und Fluch beläßt, weil sie Gottes Gesetz nicht halten können. Vom Evangelium von Christo, das den Menschen die Vergebung der Sünden um Christi satisfactio vicaria willen zusagt und den wesentlichen Inhalt der christlichen Religion bildet, ist nie ein Gedanke in des Menschen Herz gekommen.[686] Es wurde auch bereits dargelegt, daß dieses Nichtwissen nicht nur von der ungebildeten Menschheit, sondern auch von der Elite derselben gilt, insonderheit auch von der geschulten Vernunft der Philosophen.[687] Wer daher in Sachen der christlichen Religion sich auf die natürliche Vernunft beruft und aus ihr ganz oder teilweise die christliche Lehre schöpfen und normieren will, begeht eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* und macht den Versuch, menschliche Unvernunft an Stelle des Wortes Gottes in der christlichen Kirche auf den Lehrstuhl zu setzen. Dies geschieht von den Unitariern aller Zeiten, die offen bekennen, daß sie aus „Vernunftgründen" die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, von der metaphysischen Gottheit Christi und der satisfactio vicaria ablehnen, wie näher bei der Darlegung dieser Lehren nachgewiesen wird. Die Unitarier stehen extra ecclesiam. Dies geschieht ferner von allen denen, die innerhalb der christlichen Kirche einzelne Teile der christlichen Lehre aus Gründen der natürlichen Vernunft verwerfen. Es wurde bereits dargetan, daß die reformierte Kirche in den Lehren, durch welche sie sich von der lutherischen Kirche unterscheidet und die protestantische Christenheit zertrennt hat, an die Stelle des Schriftprinzips rationalistische Axiome setzt.[688] Auch wurde bereits darauf hingewiesen, daß nichts anderes als der Rationalismus die Mutter sowohl des Synergismus (Leugnung der sola gratia) als auch des Calvinismus (Leugnung der universalis gratia) ist.[689] Sowohl in der Schrift als auch im profanen Sprachgebrauch hat das Wort „Vernunft" noch eine andere

686) 1 Kor. 2, 6 ff.

687) Vgl. über den philosophischen Religionsbegriff S. 16 ff.

688) S. 25 ff.

689) S. 34.

Bedeutung. Es bezeichnet auch das Vernünftigsein, das ist, die menschliche Fähigkeit, etwas Gegebenes in den Geist aufzunehmen und im Geist zu erwägen. Dies ist der sogenannte usus rationis *ministerialis* (organicus) im Unterschiede von dem usus rationis *magisterialis.* Der Vernunftgebrauch im Sinne des usus ministerialis hat natürlich auch in der Theologie statt, weil der Heilige Geist nur durch das in den menschlichen Geist aufgenommene Wort Gottes den Glauben wirkt und erhält. Dieser Vernunftgebrauch wird daher auch in der Schrift sehr nachdrücklich eingeschärft. Röm. 10, 14: *Πῶς πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν;* Röm. 10, 17: *Ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.* Joh. 5, 39: *Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς.* Matth. 24, 15: *Ὁ ἀναγινώσκων* [was bei dem Propheten Daniel vom Greuel der Verwüstung gesagt ist] *νοείτω.* Das Beispiel der Maria, Luk. 2, 19: „Maria behielt (*συνετήρει*) alle diese Worte und bewegte sie (*συμβάλλουσα*) in ihrem Herzen." Zu diesem usus instrumentalis der Vernunft, das ist, zum Vernehmen, Hinnehmen und Erwägen der Schriftworte, gehört auch, daß wir uns an die in der Schrift vorliegenden Sprachgesetze (Grammatik) und menschlichen Denkgesetze (Logik) halten, weil Gott in der Heiligen Schrift in die menschliche Sprache und in die menschliche Weise zu denken eingegangen ist. Gott ist, wie Luther immer wieder erinnert, in der Heiligen Schrift „Mensch geworden" (Scriptura Sacra est Deus *incarnatus*). In diesem Sinne gilt das Axiom: Theologia debet esse grammatica, das heißt, der Theologe, welcher die in der Schrift geoffenbarte Lehre erkennen und lehren will, muß sich ganz genau an den in der Schrift selbst vorliegenden Sprachgebrauch halten. Bei Luther kehrt sonderlich in den polemischen Partien seiner Schriften die Bemerkung wieder, daß jeder, der in der Grammatik fehle, auch notwendig in der Theologie fehlen müsse. Dasselbe ist von den orthodoxen lutherischen Dogmatikern zu sagen. So entschieden sie einerseits die Vernunft als Prinzip der Theologie verwerfen, so entschieden dringen sie andererseits auf den usus *instrumentalis* der Vernunft. Dazu rechnen sie auch den ganzen philologischen und logischen Apparat, solange er lediglich der Auffassung des Inhaltes der Schrift dient und keinen eigenen Inhalt setzt. Quenstedt sagt:[690] Distinguendum inter rationem passive sumptam pro *subiecto informationis* et acceptam normaliter pro *principio probationis.* . . . Illa in quavis

690) Systema I, 55 ff.

rerum et sic quoque divinarum cognitione necessaria est ut *principium quo,* non enim nisi intellectu seu ratione homo intelligit; haec vero in rerum divinarum cognitione ut *principium quod* non admittitur. . . . Sine *usu* rationis seu intellectus nemo in theologia versari potest; neque enim brutis aut animalibus rationis expertibus proponenda est theologia. Uti itaque homo sine oculis non potest videre, sine auribus non potest audire, sine lingua non potest gustare, ita sine ratione, sine qua ne quidem homo est, non potest percipere, quae fides (quam „animam animae" appellat Augustinus, sermo 250. de tempore) περιφερείᾳ sua complectitur. . . . Distinguendum inter *principia organica,* qualia sunt grammatica, logica, rhetorica, studium linguarum etc., et principia *philosophica stricte dicta.* Illa in theologia adhibenda sunt (utpote adminicula theologiae acquirendae), cum sine illis nec sensus aut significatio vocum erui (quod grammaticae), nec figurae modique loquendi expendi (quod rhetoricae), nec connexiones et consequentiae percipi, nec discursus institui (quod logicae est) possint. Bene D. Balth. Meisnerus Disput. de Calvinismo fugiendo, th. 83.: „Ratione suo modo utendum esse in rebus theologicis, quis nostrum umquam negavit? Annon utimur ipsi, quoties vel proprietatem linguae vel structuram totius contextus attendimus? Ex auditu est fides, Rom. 10, 18. Ad auditum vero usus rationis requiritur, ut vox a voce discernatur et aliquis sensus percipiatur. Sic in confirmando, in destruendo, in exponendo rationis usum necessarium esse, non imus inficias, quia in omnibus τρόπος παιδείας et modus in logicis praescriptus observari debet." Distinguendum inter rationis *ministerium,* cum instar ancillae cedit herae seu dominae (ex antiqua comparatione Ambrosii, 2. de Abrahamo, c. 10.), et rationis *magisterium,* cum sibi iudicium arrogat de rebus ignotis et supra captum positis. . . . Distinguendum inter rationem *sibi relictam* sive iuxta principia sua naturalia iudicantem, et rationem *intra Verbi divini orbem conclusam* et castigatam sive e Sacra Scriptura illustratam. Hanc de rebus fidei iudicare posse, non negamus; illi autem iudicium de rebus fidei competere, inficiamur. (L. c., f. 55 sqq.) Durch die Unterscheidung zwischen dem usus rationis ministerialis und magisterialis entscheiden die alten Theologen auch die Frage, ob zwischen Theologie und Vernunft oder menschlicher Wissenschaft (Philosophie) ein wirklicher Widerspruch stattfinde. Sie antworten: Die Wahrheit ist nur eine. Ein Widerspruch kommt nur heraus, wenn die toll gewordene Ver-

nunft sich herausnimmt, über die Dinge, die über ihr Gebiet hinausliegen, ein Urteil zu fällen. Quenstedt schreibt:[691] Obiiciunt adversarii: religionem multa habere *supra*, nihil vero *contra* rationem. Resp. 1.: *Articuli fidei in se non sunt contra rationem*, sed solum supra rationem; *per accidens* vero fit, ut sint etiam contra rationem, quando ratio iudicium sibi de illis sumit ex suis principiis, nec sequitur lucem Verbi, sed eosdem negat et impugnat. 2. Articuli fidei non sunt solum supra, sed et *contra rationem corruptam* et depravatam, quae illos stultitiam esse iudicat. Instat Smalzius, Disp. IV. contra Franz., p. 137: „Doceat quis unam sententiam sacrarum literarum pugnare cum ratione, et tunc ratio taceat in ecclesia.“ Resp.: Cum ratione in terminis suis sese cóntinente nulla sacrarum literarum sententia pugnat, sed cum ratione terminos suos egrediente omnia fidei mysteria pugnant, ut trinitatis, incarnationis etc. Wir dürfen uns freilich nicht verhehlen, daß der Kampf, den die Menschen unter Berufung auf ihre Vernunft (Wissenschaft) gegen die Schrift und die christliche Religion führen, nie aufhören wird, weil der natürliche Mensch (*ψυχικὸς ἄνθρωπος*, 1 Kor. 2, 14) Gottes Feind (*ἔχθρα εἰς θεόν*, Röm. 8, 7) ist und insonderheit das Wesen des Christentums, das Evangelium, nur für eine Torheit hält und halten kann (*μωρία αὐτῷ ἐστιν καὶ οὐ δύναται γνῶναι*, 1 Kor. 2, 14). Bei dieser Situation wird es nicht ausbleiben, daß der Mensch, solange er nicht durch contritio und fides ein Christ geworden ist, sowohl sein gänzliches Nichtwissen als auch sein beschränktes Wissen auf natürlichem Gebiet gegen die Heilige Schrift und die christliche Lehre geltend machen wird. Quenstedt sagt in bezug auf diesen Punkt:[692] Distinguendum inter philosophiam *abstracte* et ratione suae essentiae consideratam et philosophiam *concrete* et ratione existentiae in subiecto per peccatum corrupto spectatam. *Priori* modo veritati divinae nequaquam opponitur, non enim nisi unica . . . et ratione obiectorum sibi invicem subordinatorum harmonica datur veritas; *posteriori* vero modo ob intellectus ignorantiam et *voluntatis perversionem* non raro ad depravationem et inanem deceptionem a philosopho praepostere adhibetur, Col. 2, 8.

2. Durch die Berufung auf die wiedergeborne Vernunft oder deren zahlreiche Synonyma wie: frommes Selbstbewußtsein, christliches Erlebnis, christliches Ich, Glaubensbewußtsein, Glaube,

691) Systema I, 62. 692) Systema I, 63.

Geist usw. Es wurde bereits ausführlich nachgewiesen, daß alle diese Quellen und Normen — neben dem Schriftwort und losgelöst von dem Schriftwort — auf Selbsttäuschung beruhen.[693] Wir mußten es als eine Beleidigung des neuen oder wiedergebornen Menschen bezeichnen, ihm die Torheit zuzuschreiben, daß er unter Absehung von dem Schriftwort aus dem eigenen Innern lehre. Wo dies geschieht, da treibt nicht der neue, sondern der alte Mensch Theologie. Der neue Mensch erkennt die Schrift als Gottes unfehlbares Wort[694] und hält sich an die in der christlichen Kirche geltende Generalregel: „So jemand redet, daß er's rede als Gottes Wort."[695] Sobald der neue Mensch sich wirklich auf sich selbst besinnt, erkennt er die Anwandlung, aus dem eigenen Ich anstatt aus der Schrift zu lehren, als ein irrendes, ja, gottloses Selbstbewußtsein, wofür er Gott um Vergebung bittet. Das hat nach dem Vorgang Luthers und der alten lutherischen Theologen auch Walther unaufhörlich eingeschärft. Er schrieb z. B.: „Auch die erleuchtete und wiedergeborne Vernunft kann nicht neben der Schrift, derselben koordiniert, Erkenntnisprinzip sein, indem eben das zum Wesen einer erleuchteten oder wiedergebornen Vernunft gehört, daß sie nicht sich selbst, sondern die Schrift zu ihrem Erkenntnisprinzip in Sachen des Glaubens macht, 2 Kor. 10, 5, abgesehen davon, daß sich hienieden in keinem Menschen eine vollkommen erneuerte und erleuchtete Vernunft vorfindet, 1 Mos. 18, 10—15."[696] Kurz, das Bestreben seitens der modernen Theologie, das „wiedergeborne Ich" zum Erkenntnisprinzip der christlichen Lehre zu erheben, unter gleichzeitiger Ablehnung der Schrift als des Wortes Gottes und als einziger Quelle und Norm der Theologie, kommt tatsächlich auf das Bestreben hinaus, das natürliche menschliche Ich, das Fleisch, in der Kirche auf den Herrscherthron zu setzen. Es ist unter christlichem Schein der platte Rationalis-

693) S. 73 ff. 694) Joh. 8, 47. 695) 1 Petr. 4, 11.

696) L. u. W. 13, 99. Hierauf weist auch Quenstedt den Calvinisten gegenüber hin, die sich gleichfalls auf die wiedergeborne Vernunft als Quelle und Norm der christlichen Lehre beriefen: Urgent Calviniani, se intelligere rationem *regenitam* seu rationem humanam post regenerationem spiritualem factam, ut Calvinus, Inst. IV, 17, 26. . . . Respondet b. Dannhauerus: Obtineret aliquid haec regestio, si ratio in homine reperiretur pura, sine fontis peccaminosi adhuc residui affluxu; at turbata est aqua, similis aquae dulci, saltem suspecta veneni, cum omne figmentum cordis humani malum sit omni tempore. Et annon Sarah regenita? Et tamen promissum Domini ridet, irridet, ut paradoxum.

mus. Sehr richtig urteilte D. Stöckhardt in einer Besprechung der Frankschen Theologie:[697] „Die Franksche Theologie, welche den Rationalismus Ritschls bekämpft, ist selbst nur eine neue Art und Auflage von Rationalismus, Rationalismus im kirchlichen Gewande. Es ist die natürliche Vernunft, welche in Franks Systemen die christlichen Realitäten auf ihre Weise zerpflückt, zergliedert und wiederum verbindet, zusammenreimt. ... Ein Wunder ist es, daß die Franksche Verstandesmühle nicht alle christlichen Dogmen gar kurz und klein gemahlen hat, daß Frank doch gewisse Elemente der christlichen Wahrheit stehen läßt. Das liegt nicht im System, das ist Inkonsequenz. ... Dieses Ich, welches in eigener Autorität in Sachen des Glaubens und der Wahrheit entscheidet, welches Lehrsätze macht und setzt, Gott, Himmel und Erde und alles eigenmächtig aus sich selbst heraus konstruiert, ist im Grunde das Ich, der Geist, das innere Licht der Schwärmgeister." Was ohne Schriftwort „vom Geist gerühmt wird", das ist nie der Heilige Geist. Luther: „Der Heilige Geist wirkt nicht ohne Wort und vor dem Wort, sondern er kommt mit und durch das Wort und geht nicht weiter, denn das Wort geht."[698]

3. Durch die Forderung, daß die christlichen Lehren nicht aus den Schriftstellen, die von den einzelnen Lehren handeln (sedes doctrinae), sondern „aus dem Ganzen der Schrift" zu nehmen seien. Dieser Phrase, der sich wahrhaftig kein vernünftiger Sinn abgewinnen läßt, hat gerade auch „der Reformator der Kirche des neunzehnten Jahrhunderts", Schleiermacher, von neuem Kurs gegeben. Er sagt:[699] „Das Anführen einzelner Schriftstellen in der Dogmatik ist etwas höchst Mißliches, ja, an und für sich Unzureichendes." Aber diese sinnlose Phrase ist so ziemlich von allen Hauptvertretern der modernen Theologie, von der äußersten Linken bis zur äußersten Rechten, adoptiert worden. Wir finden sie auch bei Ihmels[700] und vorher schon bei Hofmann.[701] Mit Recht hat Kliefoth in seiner Kritik des Hofmannschen Schriftbeweises diesen Gegensatz zwischen dem Ganzen der Schrift und den einzelnen Schriftaussagen eine „unvollziehbare Phrase" genannt.[702] Tatsächlich steht es doch so, daß wir zu dem Ganzen der christlichen Lehre nur so kommen können, daß wir die einzelnen Lehren den Schrift-

697) L. u. W. 42, 74 f.
698) St. L. XI, 1073.
699) Glaubenslehre I, § 30.
700) Zentralfragen 2, S. 88 f.
701) Schriftbeweis 2 I, 671 ff.
702) Der Schriftbeweis des D. J. Chr. K. von Hofmann, S. 32.

stellen — natürlich stets in ihrem Zusammenhang angesehen — entnehmen, die von den betreffenden Lehren handeln. Was unter Absehung von den einzelnen Schriftaussagen für das Ganze der Schrift oder für das Ganze der christlichen Lehre ausgegeben wird, ist lediglich menschliches Produkt. Die sonderbare Rede vom Ganzen der Schrift im Gegensatz zu den einzelnen Schriftaussagen ist ersonnen worden, um unter dem Schein großer Schriftmäßigkeit die Schrift vollkommen matt zu setzen und der Theologie des „frommen Selbstbewußtseins" des theologisierenden Subjekts in der Kirche Raum zu schaffen. Kliefoth hat warnend daran erinnert, daß die „unvollziehbare Phrase" vom Ganzen der Schrift keine „unschädliche" Phrase sei, „wenn sie in die bornierten Köpfe fällt, wie Beispiele beweisen". Kliefoths Ausdruck ist stark und ungalant, aber nicht stärker und ungalanter als die Ausdrücke, die wir z. B. 1 Tim. 6, 4 finden: *τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος.* Zur Sache wäre noch hinzuzufügen, daß nicht nur die Köpfe, in die jene „unvollziehbare Phrase" gefallen ist, sondern schon die Köpfe, in denen sie entstand, in die Kategorie der von Kliefoth beschriebenen Köpfe gehören. Ihre Entstehung verdankt jene Phrase doch lediglich der Blindheit, die man die Blindheit *κατ' ἐξοχήν* nennen kann, nämlich der Blindheit, in welcher jemand, der die Stellung eines Lehrers in der christlichen Kirche beansprucht, noch nicht oder doch nicht mehr Gottes Wort als Gottes Wort erkennt, es als Quelle und Norm der christlichen Lehre verwirft und daher bestrebt ist, in der christlichen Kirche an die Stelle des *εἷς διδάσκαλος*, welcher Christus in seinem Wort ist,[703] das Selbstbewußtsein des theologisierenden menschlichen Subjekts zu setzen. Dieses Nichtwissen ist so groß, daß sich Christus selbst darüber wundert: *Διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε;*[704]

4. Durch die Berufung auf die Kirche, die Lehrentscheidungen der Kirche (Konzilien, Synoden), den Papst usw. Nach der Schrift steht es so, daß die christliche Kirche gar keine eigene Lehre hat, nämlich keine Lehre außer und neben Christi Wort. Christus ist ihr *εἷς διδάσκαλος, εἷς καθηγητής.*[705] Ihr ist befohlen, Christi Wort zu lehren.[706] Sie hat Christi Wort im Wort seiner Apostel und Propheten,[707] und an diesem Wort bleibt sie auf

---

703) Matth. 23, 8; Joh. 8, 31. 32. 704) Joh. 8, 43.

705) Matth. 23, 8. 10.

706) Matth. 28, 20: *πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.*

707) Joh. 17, 20; Eph. 2, 20; 1 Petr. 1, 10—12.

Christi ausdrückliche Weisung.[708] Insofern die Kirche nicht bei Christi Wort bleibt, sondern Menschenwort lehrt, fällt sie aus ihrem Beruf und „plaudert", wie Luther es derb ausdrückt.[709] Die Lehrer, welche nicht Christi Lehre oder, was dasselbe ist, der Apostel Lehre bringen, sind nicht als Glaubensgenossen zu behandeln, sondern als Sektenstifter sorgsam und entschieden zu meiden.[710] Daß die Stimme der Kirche und die Stimme der Heiligen Schrift nicht zwei verschiedene Stimmen sind, sondern ein und dieselbe Stimme, legte Luther gewaltig gegen Erasmus dar, als dieser sich erboten hatte, seinen Sinn der Kirche zu unterwerfen, wenn er auch den Sinn der Schrift nicht erreiche. Luther hält ihm vor: „Was sagst du da, Erasmus? Ist's nicht genug, den Sinn der Schrift zu unterwerfen? Unterwirfst du ihn auch den Beschlüssen der Kirche? Was kann die Kirche beschließen, das nicht zuvor in der Schrift beschlossen ist?" [711] Die Apologie nennt das, was die Apostel und Propheten in ihren Schriften lehren, den consensus *ecclesiae*, die übereinstimmende Lehre der ganzen christlichen Kirche.[712] Wir wissen daher, was wir von allen denen zu halten haben, die neben die Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre den Konsens der Kirche stellen wollen, sei es den Konsens der Kirche überhaupt, sei es den Konsens einiger Jahrhunderte.[713] Alle sagen sich eo ipso vom Schriftprinzip los. Dies ist auch dann der Fall, wenn sie den Konsens der Kirche nur das „sekundäre Prinzip" nennen wollen. In der Praxis wird das sekundäre Prinzip zum primären.

708) Joh. 8, 31. 32; 15, 7: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ.

709) Die ausführliche Darlegung S. 60 ff.

710) 2 Joh. 9—11; Röm. 16, 17.

711) Opp. v. a. VII, 122: Quid ais, Erasme? Non satis est submisisse sensum *Scripturis?* Etiam ecclesiae decretis submittis? Quid illa potest decernere, non decretum in Scripturis? St. Louis XVIII, 1678.

712) M. 102, 8; 178, 66; 179, 73: Allegat [Petrus, Apost. 10, 43] consensum omnium prophetarum. Hoc vere est allegare *ecclesiae* auctoritatem. — Profecto consensus prophetarum iudicandus est *universalis ecclesiae* consensus esse. — Petrus clare allegat consensum prophetarum, et apostolorum scripta testantur eos idem sentire.

713) William Laud, Erzbischof von Canterbury, † 1645. RE.² VIII, 485 ff. Über Calixts Consensus quinquesaecularis Quenstedt I, 65 sq. Kahnis, Innerer Gang ³ I, 105: „Wenn Calixtus von zwei Prinzipien in der Kirche sprach, der Schrift und der Tradition, so geschah dies offenbar auf Kosten des protestantischen Schriftprinzips und war abermals eine Annäherung an die römische Kirche." (Baier-Walther I, 87.)

Das sekundäre Prinzip ist ja zu dem Zweck erfunden, um danach das primäre Prinzip, die Heilige Schrift, auszulegen oder zu beschränken. Das, wonach die Schrift ausgelegt wird, wird über die Schrift gestellt und wird zur Einschränkung der Autorität der Schrift verwendet. Die Schrift sinkt zur norma normata herab. So war es auch, trotz der Versicherungen des Gegenteils, sowohl von Vincentius von Lerinum († 450) als auch von Georg Calixt († 1656) und andern Helmstedtern gemeint.[714])

Was die Stellung der Christen und der christlichen Theologen zum Zeugnis der Kirche betrifft, so sind zwei Extreme zu meiden. Erstens: Sie verachten das Zeugnis der Kirche nicht, sondern nehmen Notiz davon, freuen sich desselben und werden im Glauben gestärkt, wenn sie erkennen, daß Gott auch in früheren Zeiten Zeugen der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit erweckt hat.[715]) Zum andern: Sie überschätzen das Zeugnis der Kirche nicht, als ob es außer und neben der Schrift Fundament des christlichen Glaubens sein könne. Vielmehr halten sie fest, daß weder die Aussprüche einzelner Personen noch die Aussprüche einer ganzen Anzahl von Personen (ecclesia repraesentativa) Glaubenslehren machen oder begründen können.[716]) Die alten lutherischen

714) Quenstedt I, 65 sq. Kahnis' Urteil in der vorhergehenden Note lautet sehr milde.

715) So beruft sich auch die Augustana wiederholt darauf, daß sie keine Neuigkeiten lehre, sondern nur solche Lehren bekenne, die auch in der alten Kirche Zeugen habe. M., S. 43. 47. 48. 69. Ebenso die Konkordienformel, S. 688, 64. Vgl. S. 733 ff. den Catalogus Testimoniorum. — Chemnitz sagt in seinem Examen Concilii Tridentini, Genevae 1667, p. 71, unter dem Abschnitt De Traditionibus: Iniuriam nobis facit Andradius, quod clamitat, nos in universum antiquitatis testimonio nihil tribuere, patrum autoritatem nihili pendere, ecclesiae approbationem, fidem maiestatemque labefactare. Bona enim conscientia affirmare possumus, nos post Sacrae Scripturae lectionem aliquid, quantum quidem Domini gratia concedit, in inquirendo et investigando verae et purioris antiquitatis consensu posuisse et quotidie adhuc ponere. Patrum enim scriptis suum et quidem honorificum, qui illis debetur, tribuimus locum, ut qui multos Scripturae locos praeclare explicaverunt, antiqua ecclesiae dogmata contra novas haereticorum corruptelas defenderunt idque ex Scriptura, multos locos doctrinae recte explicarunt. Dies legt Chemnitz weiter im einzelnen dar.

716) Hierher gehören die bekannten Worte der Schmalkaldischen Artikel: Pontificii allegant Augustinum et quosdam patres, qui de purgatorio scripserint, et non putant nos intelligere, ad quid et quare sic illi locuti sint. Augustinus non scribit esse purgatorium, nec etiam habet testimonium Scripturae, quo nitatur, sed in dubio relinquit, num sit, et inquit matrem

Lehrer weisen nebenbei auch auf die Tatsache hin, daß ein Konsens der Kirche außer und neben der Schrift gar nicht existiert, und zwar gerade auch dann nicht, wenn man sich zur Feststellung des consensus auf die ersten fünf Jahrhunderte beschränkt. Quenstedt begründet dies so: „Viele Schriften der alten Lehrer der Kirche sind gar nicht herausgegeben worden, wenige von denen, die herausgegeben sind, sind auf uns gekommen, die meisten sind verlorengegangen; auch haben viele Väter, besonders aus der ältesten Zeit, wenig oder nichts geschrieben, und was davon noch übrig ist, das ist verstümmelt, verfälscht und verderbt." Und zuletzt und als Hauptgrund führt Quenstedt an: „Der Konsens weniger Väter ist nicht alsbald der Konsens der ganzen Kirche." 717) Mit dem Satz

---

suam petiisse, ut sui commemoratio fieret ad altare sive sacramentum. Ad hoc in universum nihil nisi *hominum* et quidem unius atque alterius devotio fuit, *non constituens articulum fidei, id quod solius Dei est.* Nostri autem pontificii sententias istas hominum citant, ut fides habeatur tetris, blasphemis et maledictis nundinationibus de missis pro animabus in purgatorio seu de inferiis et oblationibus etc. . . . *Ex patrum enim verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei,* alioquin etiam articulus fidei fieret victus ipsorum, vestimentorum ratio, domus etc., quemadmodum cum reliquiis sanctorum luserunt. *Regulam autem aliam habemus, ut videlicet Verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem.* (M., S. 303.) Hierher gehören die klaren und bündigen Erklärungen der Konkordienformel sowohl in der Epitome als auch in der Solida Declaratio über den spezifischen Unterschied zwischen der Heiligen Schrift und allen andern Schriften, inklusive der Symbole. M., S. 517, 1. 2. 7. 8; 568, 3.

717) Der ganze Abschnitt bei Quenstedt (I, 66) ist instruktiv und interessant: Probatur *πόρισμα: Ex consensus illius nullitate* seu non-existentia. Multa antiquorum ecclesiae doctorum scripta sunt *ἀνέκδοτα;* pauca eorum, quae edita sunt, ad nos pervenerunt; plurima interciderunt; multi etiam patres, praesertim ex antiquissima antiquitate, parum vel nihil scripserunt, et quae adhuc supersunt patrum scripta, illa mutilata, interpolata et corrupta sunt. Consensus autem paucorum *patrum* non statim est consensus *totius ecclesiae.* — Regerunt adversarii: optima tamen scripta patrum a coelesti pronoea esse servata, viliora tamen periisse. Ast quis huius rei fidem faciet? Quis leges praescribet providentiae divinae, aut quis persuadebit, in busto bibliothecae seu Alexandrino, de quo Gellius lib. VI. Noct. Att. c. ult., seu Diocletianeo, de quo Dr. Dannhauerus in Christeid., p. 231, viliora tantum periisse monumenta, fati dentibus erepta esse cedro digna? Imo b. Lutherus divinae providentiae potius adscribit in der Vorrede ueber den 1. Wittenb. Teil, „quod haud exigua scriptorum ecclesiasticorum pars pessum iverit, ne homines impendendum Sacrae Scripturae lectioni ac scrutinio tempus patrum et conciliorum volutationi impendere necesse haberent". — Instant: ex *ἐκδότοις* satis aestimari posse ecclesiae antiquae consensum. Resp., posse

des Vincentius von Lerinum, daß festzuhalten sei, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est,[718] läßt sich praktisch nichts anfangen. Die Römischen zerhauen den Knoten dadurch, daß sie sich auf den Papst als den maßgebenden Interpreten auch der Lehrtradition zurückziehen. Protestantische Vertreter des Traditionsprinzips, wie Calixt, sind gezwungen, sich auf die Dogmengeschichtler zu verlassen, und landen damit neben der Schrift auf dem Gebiet menschlicher Autorität.

Was das spezifisch römische Prinzip der Theologie betrifft, so nennen die römischen Theologen als theologische Prinzipien die Heilige Schrift, die Tradition, die Konzilien, den Papst.[719] Weil aber dem Papst die schließliche Auslegung der Schrift, der Tradition, der Konzilienbeschlüsse usw. zugestanden wird, so ist er auch schließlich das einzige Prinzip der papistischen Theologie.[720] Die

---

particulariter et probabiliter aestimari, concedo, nego de fide divina; posse in iis, in quibus *συμψηφισμός* apparet, non in aliis, ubi ipsimet in partes eunt; posse aestimari, si in aliquam fidei traditionem uno eodemque consensu aperte, universaliter et perseveranter conspirarint. Sic v. g. de canone Scripturae pulcherrimum habemus concentum doctorum veterum, si colligas omnia testimonia per quinque et plura saecula; ast ille consensus non perinde apparet in dogmatibus. Quanta saepe in patrum scriptis etiam de sensu Scripturae discrepantia? quantus saepe hiatus temporum? quanta locorum vacuna, ubi nihil literis proditum? Respiceret ille quinquesaecularis consensus solum controversias coaetaneas, non ortas post quinque saecula haereses.

718) R. Seeberg, Dogmengesch. 1895, I, 328 f.

719) So nennt Bellarmin, De Conciliis II, 12, 1, vier Prinzipien: Verbum Dei scriptum, traditiones *ἀγράφους*, auctoritatem conciliorum et Romanum pontificem. (Bei Quenstedt I, 53.) Im Catechismus Romanus heißt es Prooem., qu. 12: Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, Verbo Dei continetur, quod in Scripturam *traditionesque* distributum est. Im Tridentinum lautet es sessio IV (Smets, p. 14) so: Tridentina synodus . . . perspiciens, hanc veritatem et disciplinam contineri *in libris scriptis et sine scripto traditionibus,* quae, ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, *omnes libros* tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, *necnon traditiones ipsas,* tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, *pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur.*

720) Hülsemann: Etsi *fingant,* se resolvere fidem suam in Sacram Scripturam et primam veritatem iuxta sensum universalis ecclesiae intel-

Unfehlbarkeit des Papstes ist schon früher in der römischen Kirche von einzelnen und von ganzen Parteien gelehrt worden. Doch waren innerhalb der Kirche verschiedene Meinungen darüber, ob der Papst im Verein mit der Kirche (mit den Konzilien und Lehrern der Kirche) oder allein, für seine Person, unfehlbar sei. Die letztere Ansicht, schon früher von den Jesuiten vertreten, ist durch das Vatikanische Konzil vom Jahre 1870 zum Glaubenssatz für die ganze Kirche erhoben worden.[721] Die römische Theologie, insofern sie durch die „Infallibilität" des Papstes bestimmt ist, hat zum Prinzip die satanische Überhebung dessen, der sich in den Tempel Gottes setzt als ein Gott und sich aufführt, als ob er Gott wäre.[722] Anstatt der göttlichen Ordnung gemäß bei Christi Wort zu bleiben, setzt die römische Theologie **über** Christi Wort die große päpstische Unfehlbarkeitslüge, die durch Wirkung des Satans in die Welt gesetzt ist und durch Wirkung des Satans in der Welt Glauben findet.[723]

Um die Berufung auf das Zeugnis der Kirche als theologisches Prinzip **neben** dem Wort der Schrift als berechtigt zu erweisen, haben namentlich römische Theologen sich auf Schriftstellen wie Matth. 28, 20 berufen. Hier, so verläuft das Argument, verheiße Christus der Kirche seine Gnadengegenwart bis an den Jüngsten Tag. Daher sei es nicht mehr als billig, anzunehmen, daß die Kirche in der ihr aufgetragenen Bezeugung der Wahrheit nicht irren werde. Dies Argument hat manche verwirrt. Was darauf zu erwidern ist, ergibt sich aus der angeführten Stelle selbst. Christus verheißt Matth.

---

lectam, *interpretationem* tamen universalis ecclesiae resolvunt in interpretationem *unius hominis*, qui appellatur ab iis Romanus pontifex. (Anti-Bellarminus, cap. I, thes. 20. Zitiert bei Quenstedt I, 53.)

721) Pius IX: Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, *cum ex cathedra loquitur*, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam *de fide vel moribus* ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea *infallibilitate* pollere, qua divinus Redemtor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis *definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles* esse. (Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi, edita in sess. 4. Concilii Vaticani: „Pastor aeternus." A. 1870. d. 18. Iulii. Vid. Die Kanones und Beschluesse des Vatikanischen Konzils. Deutsch-lateinische Ausg. von G. Schneemann 1871, p. 45 sq.) (Bei Baier-Walther I, 81.)

722) 2 Theff. 2, 4.

723) 2 Theff. 2, 9—12. Die nähere Darlegung unter dem Abschnitt „Der Antichrist", III, 527—534.

28, 20 der Kirche seine Gnadengegenwart, nachdem er ihr den Auftrag gegeben hat, nur sein Wort zu lehren: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.“ Christus ist bei seiner Kirche mit seiner Gnadenoffenbarung und seiner Gnadenwirkung in seinem der Kirche befohlenen Wort. Sofern daher die Kirche Christi Wort lehrt und bekennt, kann sie allerdings nicht irren; insofern sie aber etwas außer und neben Christi Wort lehrt, ist sie nicht nur nicht unfehlbar, sondern irrt sie auch sicherlich.

5. Durch die Berufung auf Privatoffenbarungen, auch „unmittelbare“ oder „neue Offenbarungen“ (revelationes immediatae, revelationes novae) genannt. Unter Privatoffenbarungen verstehen wir solche Offenbarungen über die christliche Lehre, die einzelnen Personen durch Gesichte, Erscheinungen, innere Einsprache, innere Stimme, inneres Licht usw. angeblich zuteil geworden sind. Nach diesen Privat- oder unmittelbaren Offenbarungen soll dann die in der Heiligen Schrift vorliegende Lehroffenbarung ausgelegt, berichtigt und ergänzt werden. Die christliche Kirche ist zu allen Zeiten von Leuten beunruhigt worden, die sich Privatoffenbarungen neben dem Wort der Propheten und Apostel rühmten. Dies geschah schon in der apostolischen Kirche. Wir sehen aus Stellen wie 1 Kor. 14, 37 und 2 Thess. 2, 2, daß in den apostolischen Gemeinden „Propheten“ oder „geistliche Leute“ auftraten, die ihr Wort dem Apostelwort koordinieren wollten und deshalb von Paulus an der erstgenannten Stelle sehr scharf zurechtgewiesen werden. Aus der späteren Kirche gehören hierher die Montanisten, Donatisten, Messalianer u. a.; aus der Zeit der Reformation die Wiedertäufer, Schwenkfeldianer u. a., die Luthers Dringen auf die ausschließliche Geltung der Heiligen Schrift als „Buchstabendienst“ verwarfen und dem „äußeren“ Wort der Schrift das sogenannte „innere“ Wort als höhere Offenbarung gegenüberstellen wollten.[724] Aus der folgenden

724) Luther beschreibt in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten“, St. L. XX, 202 ff., die Art Carlstadts und seiner Genossen: „Was Gott äußerlich ordnet zum Geist innerlich, wie gesagt ist, ach, wie höhnisch und spöttisch schlägt er das in Wind und will zuvor hinein in den Geist! ... Wenn man sie fragt: Wie kommt man denn zu demselbigen hohen Geist hinein? so weisen sie dich nicht aufs äußerliche Evangelium, sondern ins Schlaraffenland und sagen: Steh in der Langweile, wie ich gestanden bin, so wirst du es auch erfahren; da wird die himmlische Stimme kommen und Gott selbst mit dir reden. ... Siehst du da den Teufel, den Feind göttlicher Ordnung? Wie er dir mit den Worten Geist, Geist, Geist! das Maul aufsperret, und doch dieweil beide Brücken, Steg und Weg, Leiter und alles umreißt, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich die äußerlichen Ord-

Zeit bis auf unsere Zeit gehören hierher die Quäker, Labadisten, Swedenborgianer, Irvingianer, Inspirierte, Mormonen usw.[725] Überhaupt ist zu sagen: Alle, welche die Wirksamkeit des Heiligen Geistes von dem Wort der Schrift trennen, machen Privat- oder unmittelbare Offenbarungen zum Prinzip in der Theologie. Sie werden sämtlich sachlich korrekt unter dem Gesamtnamen „Schwärmer" oder „Enthusiasten" (fanatici, enthusiastae) zusammengefaßt. Hier finden sich prinzipiell zusammen: a. die Papisten, insofern sie dem Papst ein unfehlbares Lehramt außer und neben dem geschriebenen Wort Gottes zuschreiben. Luther hat in den Schmalkaldischen Artikeln die Sachlage grundsätzlich völlig klar erfaßt, wenn er sagt: „Denn auch das Papsttum ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens (in scrinio sui pectoris), und was er mit seiner Kirche urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift oder mündliche Wort ist." Und weiterhin: „Der Enthusiasmus . . . ist auch des Papsttums Ursprung."[726] b. Alle Reformierten, insofern sie mit Zwingli und Calvin und mit neueren reformierten Theologen wie Shedd, Hodge und Böhl die seligmachende Wirkung des Heiligen Geistes sich unmittelbar, außer und neben dem Wort, vollziehen lassen. Efficacious grace acts immediately.[727] c. Alle modernen Theologen, sofern sie leugnen, daß die Schrift Gottes unfehlbares Wort ist und daher grundsätzlich die christliche Lehre aus dem „frommen Selbstbewußtsein", dem „religiösen Erlebnis" usw. schöpfen und normieren wollen. Diese theologische Prinzipienlehre deckt sich der Art nach mit dem in scrinio pectoris papae und mit Zwinglis: Dux vel vehiculum Spiritui non est necessarium; ipse enim est virtus et latio, qua cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat. Wir sahen daher auch, daß die Scheltnamen, mit denen die neueren Theologen das Schriftprinzip verdächtig machen und verwerfen (papierner Papst, Buchstabentheologie, Intellektualismus usw.), sich so ziemlich mit dem Scheltvokabular deckt, das die römischen Theologen und die reformierten Schwärmer gegen Luther und die lutherische Kirche ver-

---

nungen Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mündlichem Wort Gottes, und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten, und sagen doch nicht, wie oder wann, wo oder was, sondern sollst's erfahren selbst wie sie."

725) Die ausführlichen Belege bei Günther, Symbolik 2, S. 90 ff.

726) M. 321, 4. 9. 727) Der nähere Nachweis S. 26 ff., Note 92.

wendeten.[728] Auch das Resultat der modernen Theologie, sofern sie an die Stelle der Schrift das Erlebnisprinzip setzt, ist dasselbe wie bei der papistischen und reformierten Schwärmerei. Luther: „Sie reden solch Ding nur darum, daß sie uns aus der Schrift führen und sich selbst zu Meistern über uns erheben, daß wir ihre Traumpredigten glauben sollen.“[729]

---

728) S. 68 ff.

729) St. L. V, 334 f. Bei Quenstedt (I, 70 sq.) findet sich ein Verzeichnis der Enthusiasten bis auf seine Zeit. Dieses Verzeichnis ist wegen der eingefügten Bemerkungen interessant und lehrreich. Quenstedt schreibt: Antithesis: 1. *Fanaticorum* variorum, statuentium: „Dei et omnium credendorum dogmatum cognitionem non ex Verbo Dei scripto, sed ex propria unicuique *peculiariter facta revelatione et congenita luce*, ex raptibus, somniis, angelorum colloquiis, ex verbo interno, ex inspiratione (*Einsprechen*) Patris coelestis, informatione interna Christi essentialiter cum ipsis uniti, ex magisterio Spiritus Sancti intus loquentis et docentis, sapientiam altiorem, quam quae Scripturis sacris continetur, petendam esse.“ Tali *ἐνθουσιασμῷ* correptos fuisse constat permultos fanaticos, antiquos et recentiores; antiquis annumerari possunt *Montanistae, Donatistae, Adelphius*. . . . Verba Hist. Tripart. haec sunt: „Ea tempestate Messalianorum, quos *εὐχήτας*, h. e., orantes, appellant, haeresis est exorta. Vocantur autem et alia appellatione *ἐνθουσιασταί*, i. e., afflati et divini. Hi enim cuiusdam daemonis operationem expectant et hanc Sancti Spiritus praesentiam arbitrantur. Qui vero integro huius rei languore participantur, aversantur operationem manuum velut malam, somnoque semetipsos tradunt et somniorum phantasias prophetias appellant. Huius haereseos fuerunt principes Dadoes et Sabbas et Adelphius, Hermas et Symeones et alii.“ Recentiores enthusiastae sunt, qui . . . ex orco prodierunt . . . sub ductu et auspiciis *Thomae Munzeri*, seditiosi illius Anabaptistarum antesignani in Thuringia, *Casparis a Schwenkfeld* in Silesia, *Theophrasti Paracelsi* in Helvetia, *Coppini* et *Quintini* in Piccardia, *Valentini Weigelii* in Misnia. Hi omnes non tantum scriptum Dei Verbum, sed et revelationes, enthusiasmos, somnia et immediatam Dei vocem audienda et secundum illa regimen ecclesiae instituendum esse contenderunt. . . . His adde *fratres roseae crucis, novellos prophetas, Joh. Warnerum, Georg. Richardum, Quackeros seu Tremulantes* in Anglia, qui etiam raptus divinos et revelationes immediatas somniant. Sic quoque *Jean de Labadie* publice gloriatus est de revelationibus coelestibus, colloquiis cum beatis sanctis atque beatae virginis Mariae apparitionibus inter orandum sibi factis, ipsiusque asseclae; Deum immediate saepe sine Verbo cum fidelibus agere, asserunt ac proinde, „ad internas Spiritus revelationes confugiendum, seduloque attendendum“, monent. Ita et *Schurmannia, εὐκληρ.*, p. 80, probare conatur, „praeter Scripturam dari hodieque prophetiam dogmaticam et internas revelationes“. 2. *Papistarum*, quos revelationes privatis, v. g., Brigittae, Catharinae Senensi, . . . factas inter principia fidei admittere, ostendit Dr. Dannhauerus, Hodom. Spiritus Pap. phantasm. I, p. 61 sq. . . . 3. *Socinianorum*. Sic Faustus Socinus contra Erasmum Ioh.,

Die Frage, was von Lehroffenbarungen außer und neben der Schrift zu halten sei, ist in der Schrift endgültig entschieden. Gott hat solche Offenbarungen nicht verheißen, sondern im Gegenteil alle Christen bis an den Jüngsten Tag an das Wort der Apostel und Propheten gewiesen und gebunden. Mit dem Apostel- und Prophetenwort ist die göttliche Lehroffenbarung geschlossen. Alle Christen bis an das Ende der Zeit glauben durch der Apostel Wort.[730] Die christliche Kirche wird beschrieben als erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten.[731] Mit Recht erinnern die alten lutherischen Theologen immer wieder an das Axiom, das von allen Erkenntnisquellen außer und neben der Schrift gilt: „Neue Offenbarungen in bezug auf die christliche Lehre decken sich entweder mit der in der Schrift vorliegenden Lehre, und dann sind sie überflüssig; oder sie enthalten etwas anderes, als im Wort der Apostel und Propheten geschrieben steht, und dann sind sie zu verwerfen.[732]

Es wurde und wird die Frage aufgeworfen, ob nicht auch zu unserer Zeit einzelnen Personen göttliche Offenbarungen zuteil werden, die sich auf äußere Ereignisse in Kirche und Welt beziehen. Es widerspricht nicht der Schrift, die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Offenbarung zuzugeben.[733] Der Schrift wider-

p. 166, censet, Laelium Socinum . . . interpretationem eorum verborum Christi, Ioh. 8, 52: „Antequam Abraham pater multarum gentium fiat, ego sum lux mundi“, precibus multis ab ipso Christo impetrasse, eamque a Deo ipso patefactam esse. Ostorodus, Instit. Germ., c. 1, requirit immediatas revelationes sive internam specialem illuminationem ad intelligendas Scripturas propheticas et maximam partem Apocalypseos Iohannis. Vide Dn. D. Calovium, ll. cc. 4. *Quorundam Calvinianorum.* Sic Andreas *Carolstadius* revelationes et visiones privatas magnifecit, quem libro „contra coelestes prophetas“ b. Lutherus refutavit Tom. III, Ienens.; cf. Sleidanum, l. III, p. 61; l. V, p. 117, ubi inquit: „Is, de quo supra dictum est, Carolstadius, a Luthero dissentiens, Witteberga relicta, clandestinis illis doctoribus, qui visiones et colloquia cum Deo simulabant, ut ante diximus, multo erat familiaris.“ Et Huld. *Zwinglius,* qui ex peculiari revelatione sibi innotuisse vult per Spiritum, voculam „est“ in verbis coenae positam esse pro „significat“. Hinc D. Dannhauerus, Hodom. Spirit. Calv. Phantas. I, § 9, p. 59: „Si primordia spectes, enthusiasmo fanatico Carolstadiano et Zwingliano non parum debet Calvinismus, quamvis postea videatur defecisse.“

730) Joh. 17, 20. 731) Eph. 2, 20.

732) Röm. 16, 17; 1 Tim. 6, 3 ff.; Luk. 16, 29—31.

733) Vgl. Apost. 11, 27. 28; 21, 10. 11. Ein Beispiel dieser Art ist in der Apologie (M., 270 f.) angeführt (Johannes Hilten von Eisenach). Hinzugesetzt wird: „Was aber von dieses Mannes Rede zu halten sei, lassen wir einem jeden sein Urteil.“

spricht aber die Annahme von neuen Lehroffenbarungen, weil die Lehroffenbarungen mit dem Wort der Apostel und Propheten abgeschlossen sind.[734])

6. Durch die Forderung, daß die christliche Religion geschichtlich aufgefaßt werde. Dieser Punkt mußte bereits unter dem Abschnitt „Das Christentum als absolute Religion" berührt werden.[735]) Ausführlicher wurde er dann unter dem Abschnitt „Die nähere Beschreibung der Theologie als Lehre gefaßt" behandelt. Es wurde dargelegt, in welchem Sinne das Christentum sehr wohl eine geschichtliche Erscheinung genannt werden könne und in welchem Sinne die „geschichtliche Auffassung" entschieden abzulehnen sei. Letzteres muß geschehen, wenn die sogenannte geschichtliche Auffassung dazu verwendet wird, an der in der Schrift vorliegenden christlichen Lehre Kritik zu üben. Dies geschieht seitens neuerer Theologen, wenn sie die Heilige Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre beiseitesetzen und nach ihrer „geschichtlichen Auffassung" bestimmen wollen, was in der Kirche als christliche Lehre anzuerkennen sei. Wir wiesen schon auf Richard Grützmachers richtige Bemerkung hin, „daß uns die geschichtliche Heilsoffenbarung nur in der sie wiedergebenden Heiligen Schrift enthalten ist". Wir wissen von Christo und seiner Lehre nur aus Christi Wort, das wir in dem geschriebenen Wort seiner Apostel und Propheten besitzen und auf das uns Christus als das einzige Medium der Wahrheitserkenntnis so nachdrücklich verweist (Joh. 8). Wer diese einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre preisgibt und uns statt dessen auf die geschichtliche Auffassung des Geschichte treibenden Individuums verweist, mutet uns zu, menschliche Autorität an die Stelle der göttlichen Autorität der Heiligen Schrift zu setzen. Die modernen Theologen, die den terminus „Geschichte" mißbrauchen, indem sie den „geschichtlichen Christus" gegen den Christus in seinem Wort urgieren, sollten sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß sie damit der Kirche ein Produkt des menschlichen

---

734) Quenstedt sagt I, 75 über diesen Punkt: Distinguendum inter revelationes, quae *articulum fidei* spectant vel impugnant, et quae concernunt *statum ecclesiae aut politiae*, communem vitam et futuros eventus; *illas* repudiamus, *has* vero non quidem ulli cum necessitate credendi obtrudendas, nec tamen temere reiiciendas esse nonnulli statuunt. B. *Balduinus* in Comm. in 1 Tim. 4, P. I, q. 1, inquit: „Non dubitamus, Deum adhuc nonnullis interdum revelare futura, quae ad statum ecclesiae et reipublicae pertinent, in usum hominum annuncianda."

735) S. 40 ff.

Ich darbieten. Der wirklich „geschichtliche Christus" ist der Christus in seinem Wort. Luther sagt in seiner „Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main":[736] „Außer seinem Wort und ohne sein Wort wissen wir von keinem Christo, viel weniger von Christi Meinung. Denn der Christus, der uns ohne sein Wort seine Meinung vorgibt, das ist der leidige Teufel aus der Hölle, der Christi heiligen Namen führet und darunter seine höllische Gift verkauft." Das ist eine harte Rede, die unsere modernen Ohren kaum vertragen können. Aber sie sagt die volle Wahrheit gerade auch in bezug auf die neueren Theologen, die den „geschichtlichen Christus" von dem Christus in seinem Wort trennen. Auch mag hier nochmals an ein Zugeständnis seitens der Theologen, die konsequent die geschichtliche Auffassung des Christentums vertreten, erinnert werden. Es ist dies das Zugeständnis, daß ihre geschichtliche Auffassung nie zur Gewißheit führen könne, sondern den Inhalt der christlichen Lehre notwendig in Zweifel lasse.[737] Mit diesem Zugeständnis erklärt diese Art Theologie selbst, daß sie in der christlichen Kirche nicht existenzberechtigt sei. Die christliche Kirche lehrt nicht Zweifel, sondern die gewisse göttliche Wahrheit.[738]

Aus der vorstehenden Darlegung geht hervor, daß sich die Zahl der wesentlich verschiedenen religiösen Erkenntnisquellen und Normen auf zwei reduziert. Alles, was nicht lediglich der Schrift entnommen ist, entstammt im Gegensatz zur Schrift dem menschlichen Ich und wird adäquat mit dem Gesamtnamen Rationalismus bezeichnet, einerlei ob es geradezu so genannt oder euphemistisch umschrieben wird. Wer sich auf die natürliche Vernunft als Quelle und Norm der Theologie beruft, beruft sich auf sein natürliches menschliches Ich, weil die natürliche Vernunft nichts vom Evangelium weiß und, wenn sie sich in die Theologie verirrt (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), die christliche Religion notwendig auf Morallehre („Sittlichkeit", „opinio legis") reduziert, weil sie nur noch etwas vom göttlichen Gesetz weiß. Wer sich auf die erleuchtete Vernunft, das wiedergeborne Ich usw. beruft, beruft sich ebenfalls auf die natürliche Vernunft, weil die erleuchtete Vernunft — oder der neue Mensch — die Art an sich hat, daß sie die christliche Lehre lediglich aus der Schrift schöpft und nach der Schrift normiert. Wer die christliche Lehre aus dem sogenannten

---

736) St. L. XVII, 2015. 737) S. 39 f.

738) Joh. 18, 37; 17, 17; Joh. 8, 32. — 2 Tim. 3, 7.

Ganzen der Schrift und nicht aus den Schriftstellen, in denen die einzelnen Lehren geoffenbart vorliegen, entnehmen will, erklärt damit tatsächlich, daß er lediglich ein Produkt seiner eigenen menschlichen Gedanken der Kirche und der Welt darbietet. Wer sich auf die Kirche, Tradition, Papst usw. als Quelle und Norm der Theologie außer und neben der Schrift beruft, beruft sich ebenfalls auf menschliche Autoritäten, weil die christliche Kirche gar keine Lehre außer und neben der Schrift hat. Wer sich in Sachen der christlichen Lehre auf Privatoffenbarungen außer und neben der Schrift beruft, macht ebenfalls sein menschliches Ich zur Quelle und Norm der christlichen Lehre, weil die christliche Lehre in dem Wort der Apostel und Propheten als eine völlig abgeschlossene Größe vorliegt, zu der hinzuzutun oder von der abzutun jedem Menschen verboten ist. Ebenso haben wir uns vergegenwärtigt, daß auch durch die sogenannte geschichtliche Auffassung des Christentums an Stelle des gewissen, unfehlbaren Wortes Christi die ungewisse, fehlbare menschliche Meinung im Hause Gottes auf den Lehrstuhl erhoben wird.

Zum Schluß dieses Abschnittes sollten wir auf die Schmalkaldischen Artikel verweisen, in denen Luther sagt: „Summa, der Enthusiasmus steckt in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei . . . Ursprung, Kraft und Macht.“ [739] Wer von diesem Enthusiasmus herrschenderweise frei ist, der schreibe das in keiner Weise sich selbst, sondern allein der göttlichen Gnadenwirkung zu. Wie Luther von sich bekennt, Gott habe ihm die Gnade gegeben, sich alle Gedanken, die ihm ohne Gottes Wort eingefallen seien, wieder ausfallen zu lassen.[740]

2. Die Heilige Schrift ist im Unterschied von allen andern Schriften Gottes Wort.

Der Hauptfehler, den die moderne Theologie an der ersten Kirche, an Luther und den lutherischen Dogmatikern findet, ist der, daß sie die Schrift und Gottes Wort „identifizierten“. Wir hörten bereits: „Der Fehler [der alten Dogmatiker] . . . steckt in der mangelhaften oder mangelnden Unterscheidung zwischen Bibel und Wort Gottes.“ [741] Diesem Urteil schließt sich Ihmels an, indem er den Tadel zugleich auf die erste Kirche und die Kirche der Refor-

739) M. 322, 9. 740) S. 62. 741) Nitzsch-Stephan, S. 245.

mation ausdehnt. Er sagt:[742] „Die alte Dogmatik hat die Einzigartigkeit des Christentums dadurch sicherzustellen versucht, daß sie das Christentum auf einer ganz einzigartigen übernatürlichen Offenbarung ruhen läßt. . . . Dabei wird die Offenbarung von ihr in wesentlich intellektualistischem Sinne verstanden und sachlich mit der Schrift identifiziert. . . . In dem allem wirkt sich ein Erbe aus, das aus der ersten Zeit der Kirche stammt. . . . Lag dem reformatorischen Christentum an der reinen Lehre, dann konnte dies Interesse am sichersten dadurch gewährleistet scheinen, daß diese Lehre ganz direkt mit der Autorität göttlicher Offenbarung gedeckt werde. Dazu kam ein zweites Moment, das erst recht der unmittelbaren Praxis des reformatorischen Bedürfnisses zu entspringen schien. Die Kirche der Reformation lehnte die Autorität Roms unbedingt ab, sie hatte aber ihr nur die Autorität der Schrift gegenüberzustellen. Wieder schien diese in dem Maße am meisten sichergestellt, als Schrift und Offenbarung sich identifizieren ließen. Indes, so verständlich das alles auch, geschichtlich angesehen, sein mag, so bleibt es doch bei dem Urteil, daß, grundsätzlich angesehen, zwischen dem reformatorischen Verständnis der Schrift [wonach Schrift und Gottes Wort identifiziert werden] und der Offenbarung eine Inkongruenz besteht." Aber was so einstimmig sowohl von der liberalen als auch von der „positiven" modernen Theologie an der ersten Kirche, an Luther und an den alten Dogmatikern als „Fehler" getadelt wird, das ist das einzig Richtige. Es ist die Lehre der Schrift über sich selbst. Die Schrift lehrt die Identifizierung von Schrift und Gottes Wort auf mehrfache Weise.

a. Die Worte der Schrift Alten Testaments werden im Neuen Testament schlechthin als Gottes Worte zitiert. Beispiele: Matth. 1, 23 werden aus Jes. 7, 14 die Worte zitiert: „Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären." Von diesen Worten aber heißt es im vorhergehenden Verse (V. 22), daß der HErr sie durch den Propheten gesagt habe, *τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου*. Matth. 2, 15 sind aus Hos. 11, 1 die Worte angeführt: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen." In bezug auf diese Worte wird sogleich bezeugt, daß der HErr sie durch den Propheten gesagt habe, *τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου*. Apost. 4, 25 ist aus dem 2. Psalm zitiert: „Warum empören sich die Heiden, und die Völker nehmen vor, das umsonst ist?" Von

742) Zentralfragen 2, S. 56 ff.

diesen Worten aber heißt es zugleich, daß Gott sie durch den Mund seines Knechtes David geredet habe, *ὁ διὰ στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπών*. Apost. 28, 25 werden den Juden in Rom die Worte Jes. 6, 9. 10 vorgehalten: „Gehe hin zu diesem Volk und sprich: Mit den Ohren werdet ihr's hören und nicht verstehen, und mit den Augen werdet ihr's sehen und nicht erkennen" usw. Auch zu diesen Worten wird das Urteil hinzugefügt, daß der Heilige Geist sie wohl (das ist, zutreffend, *καλῶς*) durch den Propheten Jesaias zu den Vätern Israels geredet habe, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν*. Hebr. 3, 7 heißt es von einem Zitat aus dem 95. Psalm: „Wie der Heilige Geist, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, spricht: Heute, so ihr hören werdet seine Stimme, so verstocket eure Herzen nicht!" Röm. 3, 2 heißt die ganze Schrift Alten Testaments, die der jüdischen Kirche anvertraut war, *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, Gottes Aussprüche, Gottes Worte. Und weil die ganze Schrift Alten Testaments Gottes Wort ist, sagt Christus Joh. 10, 35 von ihr, daß sie auch nicht in einem einzigen Wort gebrochen werden kann. Es handelt sich um das Ps. 82, 6 von obrigkeitlichen Personen gebrauchte Wort אֱלֹהִים, *θεοί*. — Dazu kommt eine ganze Reihe von Schriftstellen, die nicht außer acht zu lassen sind, wenn es sich um die Frage handelt, ob Schrift und Gottes Wort zu identifizieren seien oder nicht. Es sind dies die Schriftstellen, in denen gesagt ist, daß alle Ereignisse in der Welt sich nach dem Wort der Schrift richten oder geschehen müssen. Alles, was geschehen ist und geschehen wird, vom Anfang bis zum Ende der Welt, das muß und wird geschehen, wie es geschrieben steht. So heißt es Matth. 1, 22, wie wir bereits hörten, von der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria, daß sie geschehen sei, „damit (*ἵνα*) die Schrift erfüllt werde". Joh. 17, 12 redet der Heiland von Judas' Abfall und Ende und setzt hinzu: „daß, *ἵνα*, die Schrift erfüllt würde". Als Petrus im Garten Christum vor der Gefangennahme mit dem Schwert bewahren will, wehrt ihm Christus, Matth. 26, 54, mit den Worten: „Wie würde [sonst] die Schrift erfüllt? Es muß also geschehen", *οὕτω δεῖ γενέσθαι*. Und von allem, was mit Christo geschehen ist, insonderheit von seinem Leiden und der darauffolgenden Herrlichkeit, sagt Christus selbst Luk. 24, 44 ff.: „Es muß (*δεῖ*) alles erfüllt werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in Psalmen" usw. Muß alles geschehen, was in der

Schrift geschrieben steht, so muß die Schrift nicht Menschenwort, sondern das Wort dessen sein, der alles im Himmel und auf Erden in seiner Hand hat, der alle Ereignisse lenkt, ohne den nichts im Himmel und auf Erden geschehen kann, der allmächtig und allwissend, kurz, der große, majestätische Gott selbst ist. Olshausen bemerkt über die Zitate aus dem Alten Testament im Neuen: „Die Zitate aus dem Alten Testament im Neuen werden nicht als bloße Belege aus menschlich wichtigen Schriften angezogen, sondern als unumstößliche Beweise aus göttlichen Büchern. Diese Beweiskraft konnte ihnen nur insofern zukommen, als sie nicht von menschlichen Weisen herrühren, sondern von Männern, die getrieben wurden vom Heiligen Geist." [743]

b. Das bisher Gesagte gilt zunächst von der Schrift des Alten Testaments. Daß aber die Schriften der Apostel des Neuen Testaments von derselben Beschaffenheit sind, nämlich auch Gottes eigenes Wort, ist 1 Petr. 1, 10—12 gelehrt, wo es zunächst von den Propheten des Alten Testaments heißt, daß sie durch den Geist Christi, der in ihnen war, von der zukünftigen Gnade des Neuen Testaments geweissagt haben, dann aber in bezug auf die Apostel des Neuen Testaments hinzugefügt wird: „Welches euch nun [zur Zeit des Neuen Testaments] verkündiget ist durch die, so euch das Evangelium verkündiget haben durch den Heiligen Geist, vom Himmel gesandt", *ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ*. Hier ist klar gelehrt, daß, wie das Wort der Propheten des Alten Testaments, so auch das Wort der Apostel des Neuen Testaments des Heiligen Geistes Wort ist. Der Einwand, daß hier nur von dem mündlichen Wort, nicht von den Schriften der Apostel die Rede sei, gilt nicht, weil die Apostel ausdrücklich sagen, daß sie dasselbe geschrieben haben, was sie mündlich verkündigten. So der Apostel Johannes: [744] „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, . . . und solches schreiben wir euch (*καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν*), auf daß eure Freude völlig sei." Ebenso ermahnt der Apostel Paulus die Thessalonicher, zwischen dem, was der Apostel ihnen mündlich verkündigte, und dem, was er ihnen geschrieben hat, keinen Unterschied zu machen. Er sagt: [745] „So stehet nun, liebe Brüder, und haltet an den

743) Nachweis der Echtheit sämtlicher Schriften des Neuen Testaments, 1832, S. 168.

744) 1 Joh. 1, 3. 4.

745) 2 Thess. 2, 15.

Satzungen, die ihr gelehret seid, es sei durch unser Wort oder Epistel", *εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν*. Die Apostel waren sich auch klar bewußt, daß sie nicht ihr eigenes, sondern Christi Wort redeten und schrieben. Wir sahen schon, daß Paulus von den „Propheten" und „geistlichen Leuten" in Korinth Unterwerfung unter sein, des Apostels, Wort fordert mit der Begründung: „Was ich euch schreibe, sind des HErrn Gebote", *τοῦ κυρίου εἰσὶν ἐντολαί*.[746] In seinem zweiten Briefe an die Korinther erinnert er die ganze Gemeinde daran, daß Christus durch ihn rede, *δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ*.[747] Und wenn Paulus über alle Lehrer den Fluch ausspricht, die ein anderes Evangelium lehren, als er selbst gelehrt hat, so haben wir, wie mit Recht bemerkt worden ist, nur die Wahl zwischen zweierlei: Entweder müssen wir annehmen, daß Paulus' Wort wirklich Christi Wort ist, wie er selbst in den angeführten Korintherstellen sagt, oder wir müßten annehmen, daß er im Wahn rede, wenn er jede Abweichung von dem von ihm verkündigten Wort mit dem Fluch belegt. Ein Drittes oder eine Mittelstellung gibt es nicht. So reichlich ist in der Schrift selbst bezeugt, daß, wie die Schrift Alten Testaments, so auch die Schrift Neuen Testaments Gottes Wort ist. Schrift und Gottes Wort sind also wirklich zu „identifizieren".

Die Heilige Schrift ist ein Buch von ganz einzigartiger Beschaffenheit. Sie ist im Unterschied von den Millionen Büchern, die es sonst noch in der Welt gibt, Gottes Wort. Sie bildet eine Klasse für sich. Wenn wir in einer Bibliothek die Würde und das Ansehen der Bücher durch die äußere Ordnung zum Ausdruck bringen wollten, müßten wir etwa die Heilige Schrift auf eine Seite und alle andern Bücher auf die andere Seite stellen. Freilich gibt es viele andere Bücher, die auch Gottes Wort enthalten, so z. B. die Schriften Luthers. Aber was in andern Büchern von Gottes Wort enthalten ist, das ist aus der Heiligen Schrift genommen. Es ist völlig wahr, was Luther in seiner Anweisung zum Studium der Theologie sagt, daß kein Buch vom ewigen Leben lehrt (nämlich recht lehrt), ohne die Schrift allein.[748] Die Schrift ist weder ein menschlicher noch ein „gottmenschlicher" Bericht über Gottes Wort und die „Offenbarungstatsachen", sondern Gottes Wort selbst. Das ist Luthers Stellung zur Schrift. Um hier zunächst

746) 1 Kor. 14, 37. 747) 2 Kor. 13, 3. 748) St. L. XIV, 434.

nur zwei kurze Worte Luthers anzuführen: Luther sagt: „Du sollst also mit der Schrift handeln, daß du denkest, wie es Gott selbst rede.“ [749] Ferner: „Die Heilige Schrift ist nicht auf Erden gewachsen.“ [750] Als Repräsentant der alten lutherischen Dogmatiker kann Gerhard gelten, wenn er schreibt: „Zwischen Gottes Wort und der Heiligen Schrift ist kein sachlicher Unterschied, non est reale aliquod discrimen.“ [751] Es ist nur ein Unterschied im Ausdruck, nicht der Sache nach, ob wir sagen: „Die Schrift sagt“ oder: „Gott sagt.“ “Holy Scripture and the Word of God are interchangeable terms.”

Diese Wahrheit tritt uns wohl bisweilen in den Hintergrund, weil die Heilige Schrift in so schlichten menschlichen Worten zu uns redet und auch — namentlich im Alten Testament — auf die Dinge des irdischen Lebens, auf Haushalt, Ackerbau, Viehzucht, Kleidung und Speise usw., eingeht. Es geht daher der Heiligen Schrift, wie es Christo zu der Zeit, da er auf Erden wandelte, erging. Weil Christus an Gebärden wie ein Mensch erfunden wurde, so hielt ihn das jüdische Publikum für einen bloßen Menschen wie Johannes den Täufer, Elias, Jeremias oder der Propheten einen.[752] Dasselbe geschieht in bezug auf die Heilige Schrift. Weil sie in menschlicher Sprache geschrieben ist, so wird sie nicht für Gottes Wort gehalten, sondern in eine Klasse mit menschlichen Büchern gestellt und sogar von Menschen kritisiert. Deshalb warnt Luther in seiner Vorrede auf das Alte Testament: [753] „Ich bitte und warne treulich einen jeglichen frommen Christen, daß er sich nicht stoße an der einfältigen Rede und Geschichte, so ihm oft begegnen wird, sondern zweifele nicht daran, wie schlecht [gering] es sich immer ansehen läßt, es seien eitel Worte, Werke, Gerichte und Geschichte der hohen göttlichen Majestät, Macht und Weisheit. Denn dies ist die Schrift, die alle Weisen und Klugen zu Narren macht und allein den Kleinen und Albernen offen steht, wie Christus sagt Matth. 11, 25. Darum laß deinen Dünkel und Fühlen fahren und halte von dieser Schrift als dem allerhöchsten, edelsten Heiligtum, als von der allerreichsten Fundgrube, die nimmer genug ausgegründet werden mag, auf daß du die göttliche Weisheit finden mögest, welche Gott hier so albern und schlecht vorlegt, daß er allen Hochmut dämpfe.“

749) St. L. III, 21.
750) St. L. VII, 2095.
751) L. de Scriptura Sacra, § 7.
752) Matth. 16, 14.
753) St. L. XIV, 3 f.

3. Die Heilige Schrift ist Gottes Wort, weil sie von Gott eingegeben oder inspiriert ist.

Die Schrift berichtet uns nicht nur die Tatsache, daß sie Gottes Wort ist, sondern lehrt auch sehr klar und deutlich, woher dies komme, nämlich daher, daß sie den Männern, durch welche sie geschrieben ist, von Gott eingehaucht oder eingegeben wurde: 2 Tim. 3, 16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*. 2 Petr. 1, 21: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν οἱ ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*. In dieser göttlichen Handlung der Inspiration ist es begründet, daß die Heilige Schrift, obwohl durch Menschen geschrieben, Gottes Wort ist. In den Schriftaussagen über die Inspiration ist folgendes enthalten:

1. Die Inspiration ist nicht sogenannte „Realinspiration", Inspiration der Sachen, auch nicht bloß sogenannte „Personalinspiration", Inspiration der Personen, sondern Verbalinspiration, Eingebung der Worte, weil die Schrift, von der das Inspiriertsein ausgesagt wird, nicht aus Sachen oder Personen, sondern aus geschriebenen Worten besteht. So gewiß 2 Tim. 3, 16 das Prädikat *θεόπνευστος* von *γραφή* als Subjekt ausgesagt wird, so gewiß ist die Verbalinspiration nicht eine „künstliche Theorie" der alten Dogmatiker, sondern die einfache Aussage der Heiligen Schrift selbst. Dasselbe geht aus 2 Petr. 1, 21 hervor. Nach dieser Stelle haben die heiligen Menschen Gottes unter dem Getriebensein vom Heiligen Geist (*φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου*) nicht bloß gedacht oder Betrachtungen angestellt, sondern geredet (*ἐλάλησαν*), das ist, Worte hervorgebracht. Daß hier von den geschriebenen Worten der Heiligen Schrift die Rede ist, wird im vorhergehenden Verse (V. 20) ausdrücklich gesagt, wo die von den heiligen Menschen Gottes hervorgebrachten Worte als *προφητεία γραφῆς*, als Weissagung der Schrift, näher bestimmt werden. Und der Apostel Paulus hat nach 1 Kor. 14 des HErrn Gebote nicht bloß gedacht oder Betrachtungen in seinem Herzen darüber angestellt, sondern den Korinthern geschrieben, *ἃ γράφω ὑμῖν*, scil. sind *τοῦ κυρίου ἐντολαί*. Wenn es bei Hastings heißt:[754] "Inspiration applies to *men*, not to written words", so ist damit genau das Gegenteil von dem behauptet, was die Schrift von der Inspiration lehrt. Richtig dagegen Hiley nach Gaußen:[755] "This miraculous

754) *Encyclopedia of Religion and Ethics*, by James Hastings, II, 589.

755) Richard W. Hiley, *The Inspiration of Scripture*, 1885, p. 50.

operation of the Holy Ghost" (nämlich die göttliche Handlung der Inspiration) "had not the *writers* themselves for its object, — these were only His instruments, and were soon to pass away; — its objects were the *holy books* themselves." Wer die Verbalinspiration abweist und nur eine Sach- oder Personeninspiration annehmen will, leugnet damit — aus dogmatischer Voreingenommenheit — die Schriftlehre von der Inspiration. Um es zu wiederholen: Die Schrift sagt von der Schrift, die zugestandenermaßen aus Worten (verba) besteht, aus, daß sie inspiriert sei. Quenstedt:[756] Neque enim dicit apostolus, *πάντα ἐν γραφῇ* sunt *θεόπνευστα,* sed *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος,* ut ostendat, non modo res scriptas, sed etiam ipsam scriptionem esse *θεόπνευστον.* Et quidquid de tota Scriptura dicitur, idem etiam de *verbis* ceu parte Scripturae non postrema necessario intelligendum est. Si enim vel verbulum in Scripturis occurreret non suggestum vel inspiratum divinitus, *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* dici non posset.[757] Wir können nicht zugestehen, daß dem Gegensatz zwischen Verbalinspiration und Sach- oder Gedankeninspiration geordnetes Denken zugrunde liegt. An die Gedanken, welche in einer Schrift enthalten sind, kommen wir doch nur vermittels der in der Schrift gebrauchten Worte. Wir haben bei einer Schrift dieselbe Sachlage wie bei einer mündlichen Rede. Bei einer mündlichen Rede erkennen wir die Gedanken des Redners aus den von ihm gebrauchten Worten, soweit der Redner fähig und willens ist, seine Gedanken in Worte zu kleiden. Ebenso erkennen wir die Gedanken des Autors einer Schrift aus den in seiner Schrift gebrauchten Worten, soweit der Autor fähig und willens ist, seinen Gedanken in geschriebenen Worten Ausdruck zu geben. So verhält es sich auch in bezug auf Gottes Rede und Gottes Schrift. Unter der Voraussetzung, daß Gott in mündlicher Rede mit den Menschen verkehren wollte, mußten die Menschen auf Gottes Worte achten. Unter der Vor-

756) I, 107.

757) Ganz richtig heißt es bei Meusel sub „Inspiration der Heiligen Schrift": „Mehr oder minder kommen alle buntscheckigen neueren Theorien darauf hinaus, die Inspiration der Schrift in eine Erleuchtung der Schriftsteller, die nur graduell von der eines jeden gläubigen Christen verschieden ist, umzusetzen." Es war eine Zeitlang Mode geworden, *θεόπνευστος,* 2 Tim. 3, 16, nicht passivisch, „von Gott gehaucht", sondern aktivisch, „Gott hauchend", zu fassen. Diese Mode ist wieder abgekommen. Nitzsch-Stephan, S. 263, Note 1: „Heute ist die Auffassung von *θεόπνευστος* als inspiriert allgemein anerkannt; vgl. etwa Winer-Schmiedel, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms 1894, S. 135. 21."

aussetzung, daß Gott in geschriebenem Worte mit den Menschen in Verkehr treten wollte, müssen wir Menschen auf die geschriebenen Worte achten. Bei Gottes Schrift haben wir den großen Vorteil, daß Gott durchaus fähig und willens ist, seinen Gedanken in völlig adäquaten Worten Ausdruck zu geben. Deshalb dringt Luther so beständig darauf, daß jeder Christ und jeder Theologe sich an die Worte der Schrift halte. Ihm ist also, daß ihm jeder Spruch der Schrift die Welt zu enge macht.[758] Deshalb erteilt er, wie wir bereits hörten, den Rat, daß wir uns so an die Worte der Schrift anklammern, wie wir uns mit der Hand an einer Mauer oder an einem Baum festhalten. Doch was sagen wir von Luther! So hat Christus selbst uns an die Worte der Schrift gewiesen. Die Worte der Schrift setzt er in der Versuchung dreimal dem Teufel entgegen und gewinnt den Sieg. Ferner, in bezug auf ein einziges Wort der Schrift (אֱלֹהִים, *θεοί*, Götter) sagt er Joh. 10, daß die Schrift nicht gebrochen werden könne. So bindet uns Christus auch an seine eigenen Worte, wenn er Joh. 8 sagt: „So ihr bleiben werdet *ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*, so . . . werdet ihr die Wahrheit erkennen.“ Christi Worte aber — wir müssen immer wieder daran erinnern — haben wir in dem Wort seiner Apostel, wie er ausdrücklich im hohepriesterlichen Gebet, Joh. 17, sagt, daß alle Christen bis an den Jüngsten Tag durch ihr, das ist, der Apostel, Wort an ihn glauben werden. Und der Apostel Paulus sagt 1 Tim. 6, 3 von allen Lehrern, die nicht an den heilsamen Worten unsers HErrn JEsu Christi bleiben, daß sie verdüstert sind und nichts wissen, sondern nur schädlichen Zank und Streit in der Kirche anrichten. So schriftwidrig, töricht und schädlich ist es, die Verbalinspiration zu leugnen.

2. Die Inspiration besteht nicht in einer bloßen göttlichen Leitung und Bewahrung vor Irrtum (assistentia, directio oder gubernatio divina), sondern in der göttlichen Darreichung oder dem göttlichen Geben der Worte, aus denen die Schrift besteht. Das Prädikat *θεόπνευστος*, von der Schrift ausgesagt, belehrt uns ganz unmißverständlich dahin, daß die Schrift von Gott nicht bloß dirigiert, sondern inspiriert ist. Innerhalb der lutherischen Kirche wollte der Helmstedter Theologe Georg Calixt († 1656) in bezug auf die Dinge, welche den heiligen Schreibern schon vorher bekannt waren und überhaupt minder wichtig seien, eine bloße gött-

758) St. L. XX, 788.

liche Leitung und Bewahrung vor Irrtum annehmen. Mit Recht wurde Calixts Lehre von seinen lutherischen Zeitgenossen als schriftwidrig verworfen, weil „von Gott geleitet oder dirigiert“ und „von Gott eingegeben“ (*θεόπνευστος*) ganz verschiedene Begriffe seien. Und es ist praktisch sehr wichtig, daß wir uns für das *θεόπνευστος* nicht eine bloße Leitung und Bewahrung vor Irrtum substituieren lassen. Bei diesem Substitut wäre die Schrift allenfalls fehlerloses Menschenwort, aber nicht das lebendige, von Gottes Kraft durchglühte, majestätische Gotteswort. Gottes eigenes Wort ist die Schrift nur durch die Inspiration, durch das „von Gott eingegeben“. Quenstedt schreibt gegen Calixt und einige Römische (Bellarmin):[759] Distinguendum inter assistentiam et directionem divinam nudam, qua tantum cavetur, ne scriptores sacri in loquendo et scribendo a vero aberrent, et inter assistentiam et directionem divinam, quae includit Spiritus Sancti *inspirationem et dictamen.* Non illa, sed haec Scripturam efficit *θεόπνευστον*.

3. Die Inspiration erstreckt sich nicht bloß auf einen Teil der Schrift, etwa nur auf die Hauptsachen, die Glaubenslehren, und auf das vorher den Schreibern Unbekannte usw., sondern auf die ganze Schrift. Was ein Teil der Schrift ist, ist auch von Gott eingegeben. Das und nichts anderes kommt in den Worten *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* zur Aussage. Wir würden diesen Schriftworten Gewalt antun, wenn wir Teile der Schrift, etwa die Teile, welche eingeflochtene historische, geographische, physikalische usw. Angaben darbieten, oder auch solche Teile, die den Schreibern schon vorher bekannte Dinge berichten, von der Inspiration ausnehmen wollten. Es ist keineswegs ein sinnreicher Einwand gegen die Inspiration der Schrift, wenn neuere Theologen bemerken, die Schrift sei kein Lehrbuch der Geschichte oder der Geographie oder der Naturwissenschaften, und deshalb sei es selbstverständlich, daß sich die Inspiration nicht auf geschichtliche, geographische und naturwissenschaftliche Angaben beziehe.[760] Gewiß ist es nicht der eigentliche Skopus der Schrift, diese Dinge zu lehren. Der eigentliche Skopus der Schrift ist in Stellen wie Joh. 5, 39; 2 Tim. 3, 15 ff.; 1 Joh. 1, 4 usw. angegeben. Wir Menschen sollen durch die Schrift zur Erkenntnis Christi und so zur Seligkeit geführt werden. Aber wenn nebenbei, weil Gott mit seinem Wort in die Geschichte der Menschheit eingegangen ist, in diesem seinem Wort auch geschicht-

---

759) I, 98 sq.

760) So auch Ihmels, Zentralfragen, S. 72.

liche usw. Bemerkungen vorkommen, so sind auch diese inspiriert und infallibel, weil sie Teile der Schrift sind. Darüber später mehr. Quenstedt geht nicht über 2 Tim. 3, 16 hinaus, wenn er sagt:[761] Ratione ϑεοπνοῆς nullum discrimen agnoscimus [inter res Scripturae Sacrae] et divinitatem Scripturae toti *uniformiter inesse asserimus*.... Res Scripturae sunt in triplici differentia: 1. Quaedam fuerunt sacris scriptoribus *naturaliter prorsus incognitae* vel propter suam excellentiam, ut fidei mysteria, vel propter nonexistentiam, ut futura contingentia, vel propter absentiam a sensibus, ut cordis secreta. 2. Quaedam *naturaliter quidem cognoscibiles* fuerunt, sed scriptoribus sacris *actu* incognitae ob vetustatem et remotionem temporum aut locorum, nisi aliunde forte illis innotuerint sive per famam, sive per traditionem, sive per scripturam aliquam humanam, ut historia diluvii.... 3. Quaedam non tantum cognoscibiles, sed et naturaliter *actu ipso cognitae* fuerunt publicis Dei notariis per propriam experientiam [historische Forschung des Lukas, Kap. 1, 1 ff.] et sensuum ministerio, ut exitus Israelitarum ex Aegypto et iter in deserto Mosi, historia iudicum Samueli, vita et facta Christi evangelistis et apostolis. Verum non tantum res primi, sed etiam secundi et tertii ordinis in ipso actu scribendi a Spiritu Sancto immediate sunt dictatae et inspiratae sacris amanuensibus, ut his et non aliis circumstantiis, hoc et non alio modo ac ordine, quo scriptae sunt, consignarentur.

4. Weil nach der Aussage der Schrift über sich selbst die Inspiration sich nicht bloß auf einen Teil der Schrift, sondern auf die ganze Schrift erstreckt und die Schrift nicht aus Personen oder Sachen, sondern aus Worten besteht, so ist damit zugleich ausgesagt, daß die Schrift in allen ihren Worten und in jedem ihrer Worte völlig irrtumslos ist. Dahin lautet ja auch das Zeugnis, das Christus der Schrift Joh. 10, 35 ausstellt, wenn er in bezug auf den Gebrauch eines einzelnen Wortes (Ps. 82, 6: אֱלֹהִים, ϑεοί) bemerkt: *οὐ δύναται λυϑῆναι ἡ γραφή*. Stöckhardt sagt sehr richtig:[762] „Wo Christus und die Apostel sich auf die Schrift berufen, führen sie nicht nur allgemeine Schriftgedanken ein, auch nicht nur einzelne Sprüche, sondern legen oft auf ein einzelnes Wort der Schrift den Finger und ziehen daraus den Beweis für ihre Sache. Gal. 3, 16 schreibt St. Paulus:

761) I, 98.

762) L. u. W. 32, 255 f., in dem ausführlichen Artikel: „Was sagt die Schrift von sich selbst?"

‚Nun ist je die Verheißung Abraham und seinem Samen zugesagt. Er spricht nicht: „durch die Samen“, als durch viele, sondern als durch einen: „durch deinen Samen“, welcher ist Christus.‘ Auf das eine Wort: ‚durch deinen Samen‘, בְּזַרְעֲךָ, 1 Mos. 22, 18, auf den Singular dieses Nomens, legt er alles Gewicht und beweist daraus, daß Christus schon dem Abraham verheißen war, und bemerkt, daß Er, daß Gott also gesprochen, daß Gott mit Absicht diesen Ausdruck gewählt habe. Matth. 22, 43. 44 bezeugt und beweist Christus den Pharisäern seine Gottheit aus dem 110. Psalm, und zwar aus dem einen Wort ‚meinem HErrn‘. Joh. 10, 35 liegt aller Nachdruck auf dem Ausdruck θεοί, אֱלֹהִים, ‚Götter‘, jenem Titel, welchen der 82. Psalm der Obrigkeit beilegt. Kommt dieser Name schon den Obrigkeitspersonen zu, wieviel mehr dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat! Christo und den Aposteln galt jeder Satz, jedes Wort, das sie in der Schrift fanden und lasen, als Gottes Wort im eigentlichsten Sinne des Worts. . . . Die jetzt so übel beleumdete Verbalinspiration, dieses ‚Fündlein der Dogmatiker‘,[763] hat in der Schrift festen Grund und Boden. . . . Jedes Wort der Schrift ist ein unverletzliches Heiligtum, ist untrügliches, unveränderliches Gotteswort. Das bestätigt die Schrift ausdrücklich. . . . In der Schrift begegnet uns die ernste Warnung, von dem, was Gott geboten und geredet hat, etwas davonzutun oder etwas dazuzutun, 5 Mos. 4, 2; 12, 32; Spr. 30, 5. 6; Offenb. 22, 18. 19. Auch jede Zutat ist Frevel, weil dann Gottes Wort mit Menschenwort versetzt wird. Jener Warnung ist die Drohung beigefügt: ‚Tue nichts zu seinen Worten, daß er dich nicht strafe!‘ . . . Christus erhebt seine Stimme und spricht: ‚Ich bin nicht kommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch: Wahrlich, bis daß Himmel und Erde vergehe, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe. Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehret, der wird groß heißen im Himmelreich.‘ Matth. 5, 17—19; Luk. 16, 17. Wir lassen uns warnen und bekennen mit Paulus: ‚Ich glaube allem, was geschrieben stehet im Gesetz und

763) Auch Luthardt ist es (Komp.10, S. 332) möglich, zu sagen, die Verbalinspiration sei nicht der Schrift entnommen, sondern „rein begrifflich konstruiert“. Theodor Kaftan redet (Moderne Theol. d. alten Glaubens 2, S. 109) von einem „Theologumenon“ der Verbalinspiration.

in den Propheten', Apost. 24, 14." So bekennt auch Luther:[764] „Die Schrift hat noch nie geirret", und urteilt: „Unus apex doctrinae plus valet quam coelum et terra. Ideo in minimo non patimur eam laedi.[765] Daß Luther hier an jedes Tüttelchen der Lehre denkt, insofern die Lehre in den bestimmten unverletzlichen Worten der Schrift zum Ausdruck kommt, geht aus dem Zusammenhang hervor. Es handelt sich um die Abendmahlsworte den Sakramentierern gegenüber, und Luther setzt hinzu: „Wenn sie glaubten, daß das Wort Gottes wäre, würden sie nicht so mit demselben spielen, sondern es in höchsten Ehren halten und ihm ohne alle Disputation und Zweifel Glauben beimessen und wüßten, daß ein Wort Gottes alle und alle Worte Gottes eins wären." Quenstedt hat in bezug auf die Infallibilität der Schrift Worte gebraucht, die im modern-theologischen Lager nur mit Entsetzen vernommen werden. Und doch geht Quenstedt nicht über das hinaus, was die Schrift von sich selbst sagt. Er schreibt:[766] Sacra Scriptura canonica originalis est *infallibilis veritatis omnisque erroris expers,* sive, quod idem est, in Sacra Scriptura canonica nullum est mendacium, nulla falsitas, nullus vel minimus error, sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sunt, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica; nullaque ignorantia, incogitantia aut oblivio, nullus memoriae lapsus Spiritus Sancti amanuensibus in consignandis sacris literis tribui potest aut debet. Ebenso sagt Calov:[767] Nullus error, vel in leviculis, nullus memoriae lapsus, nedum mendacium ullum locum habere potest in universa Scriptura Sacra. Diese Worte Quenstedts und Calovs, die doch, wie gesagt, über das Selbstzeugnis der Schrift, resp. über das Zeugnis Christi und der Apostel nicht hinausgehen, haben selbst einem Manne wie Philippi so befremdlich geklungen, daß er seinen Dissensus äußern zu müssen meinte. Philippi schreibt in der ersten Auflage seiner Dogmatik,[768] obwohl er für die „Wortinspiration" eintreten will: „Dabei hat man sich nicht von vorneherein gegen die Anerkennung der Möglichkeit zu sträuben, daß manche untergeordnete Differenzen wirklich vorhanden seien und darum ungelöst zurückbleiben. Denn es gibt ja hier allerdings ein Gebiet der unbedeutenden Zufälligkeit, wie die Ähnlichkeit eines Porträts

764) St. L. XV, 1481. 765) Ad Gal. Erl. II, 341; St. L. IX, 650.
766) Systema I, 112. 767) Systema I, 551.
768) Kirchl. Glaubenslehre1 I, 208 f.

nicht von der genau entsprechenden Länge der Nägel und Haare bedingt ist. Wie weit die Inspiration auch hier die menschliche Schwachheit völlig überwunden habe, scheint uns nur auf geschichtlichem Wege, nicht dogmatisch, bestimmt werden zu können [gemeint ist: nicht a priori, auf Grund dessen, was die Schrift über sich selbst sagt, sondern a posteriori, auf Grund menschlicher Untersuchung]. Wir möchten deshalb wenigstens nicht a priori mit Calov sagen: Nullus error, vel in leviculis, nullus memoriae lapsus, . . . ullum locum habere *potest* in universa Scriptura Sacra. Ähnlich äußerte schon Julius Africanus in Beziehung auf historisch-chronologische Schwierigkeiten im Neuen Testament: *τὸ μέντοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει.*" Daß Philippi sich bei dieser Stellung zur Infallibilität der Schrift nicht wohl fühlte, geht aus mehreren Äußerungen hervor. Nachdem er seinen Dissensus mit Calov erklärt hat, fügt er hinzu: „Doch hat die Erfahrung andererseits gezeigt, wie oft es sich als voreilig erwiesen hat, wenn im konkreten Falle gesagt wird, diese oder jene Differenz ist als schlechterdings unlösbar zu betrachten." Ferner stimmt er[769] eine Klage darüber an, „daß das korrosive Gift des christlichen [Philippi meint: des unchristlichen] Subjektivismus so sehr das geistliche Mark und Bein des Glaubens angefressen hat, daß es uns [Philippi schließt sich selbst ein] als ein Geringes erscheint, das objektive, untrügliche und unvergängliche Wort des HErrn bald in diesem, bald in jenem Punkte zu brechen." Insonderheit spricht Philippi auch den sehr richtigen Kanon aus: „Die Wahrheit und Gewißheit der Offenbarung [der Schrift] ist in keiner Weise von dem Gelingen solcher Versuche [nämlich: „Bibel und Naturwissenschaft in Einklang zu bringen"] abhängig. Denn das Gras verdorret, und die Blume auf dem Felde verwelket und damit auch die Wissenschaft des Grases und der Blumen; aber das Wort unsers Gottes bleibet ewiglich. Die offenbarungsgläubige Theologie sollte sich über die Zustimmung naturwissenschaftlicher Hypothesen viel weniger freuen, über ihren Widerspruch viel weniger betrüben, als es so häufig geschieht. Die wirklich sicheren Resultate widersprechen nicht, und die Hypothesen sind eben Hypothesen." Nicht am wenigsten geht Philippis innere Verlegenheit auch daraus hervor, daß er sich zu einer sinnlosen Unterscheidung veranlaßt sah, die weidlichen Spott selbst bei modernen Theologen hervorgerufen hat. Philippi wollte nämlich zwischen „Wortinspiration" und „Wörter-

769) A. a. O., S. 197.

inspiration" unterscheiden und erstere annehmen und letztere verwerfen.[770] Aber es hat ja kein vernünftiger Mensch je eine „Wörterinspiration" der Schrift gelehrt, am allerwenigsten die lutherischen Dogmatiker. Sehr richtig bemerkt D. Ebeling: „Die Bibel enthält nicht Wörter wie ein Wörterbuch, sondern Worte in einem bestimmten Zusammenhange und Sinne."[771] Philippi hat denn auch in einem Zusatz zur dritten Auflage seiner Dogmatik seine frühere Annahme, daß in Nebendingen ein Irrtum in der Schrift möglich sei, ausdrücklich widerrufen, und zwar mit den folgenden Worten: „Ich gestehe jetzt selber zu, daß nach meiner eigenen Inspirationstheorie auch die Möglichkeit von Irrtümern der Schrift in Nebendingen und unbedeutenden Zufälligkeiten a priori zu negieren ist."[772] Im modern-theologischen Lager ist mit Freuden von Philippis früherer Stellung Notiz genommen worden. So schrieb Grimm:[773] Philippius, si recte eum intelligimus, genus et formam dictionis, non autem singula vocabula Spiritui Sancto deberi docet [Wortinspiration, nicht Wörterinspiration] nec nisi levissimi momenti diversitates in rerum narrationibus concedit. Wir finden nicht, daß man ebenso beflissen gewesen ist, von Philippis Widerruf, auch nachdem er bekannt geworden war, Meldung zu tun. Bei Nitzsch-Stephan wird noch 1912 von Philippi so geredet, als ob bei diesem in bezug auf seine ursprüngliche Stellung gar keine Änderung eingetreten sei.[774]

5. Die Inspiration der Schrift schließt selbstverständlich auch den Antrieb und Befehl zum Schreiben in sich (impulsum et mandatum scribendi). Wenn römische Theologen einerseits zugeben wollen, daß die Evangelisten und Apostel nach Gottes Willen und aus Gottes Eingebung geschrieben hätten (Deo volente et inspirante), andererseits aber behaupten, daß sich ein Auftrag (mandatum) zum Schreiben nicht nachweisen lasse, so ist das ein Widerspruch in sich selbst.[775] Quenstedt sagt mit Recht: „Sie

---

770) Glaubenslehre, S. 184. 191.

771) Die Bibel Gottes Wort und des Glaubens einzige Quelle 2, S. 18.

772) Glaubenslehre 3 I, 279.

773) Institutio Theologiae Dogmaticae Evangelicae Historico-critica 2, p. 122.

774) Ev. Dogmatik 3 1912, S. 253.

775) So sagt Bellarmin: Falsum est, Deum *mandasse* apostolis, ut scriberent. Legimus enim Matth. ult. mandatum, ut *praedicarent* evangelium; ut autem *scriberent*, nusquam legimus. Itaque Deus nec mandavit

[die römischen Theologen] treiben Possen" (nugantur). Wenn Gott wollte, daß die Evangelisten und Apostel schrieben, und ihnen zugleich eingab (inspiravit), was sie schrieben, so hatten sie in dem Akt der Inspiration auch den Antrieb und Befehl zum Schreiben. Die lutherischen Theologen sagen daher: Ipsa inspiratio, qua suggeruntur, quae in literas referri debeant, *importat* influxum ad exercitium actus scriptionis.[776] Quenstedt: Inspiratio scribendorum et impulsus internus ad scribendum *aequipollent*. Implicatur contradictio in adiecto, apostolos scripsisse Deo volente et inspirante et suggerente et tamen non praecipiente.[777] — Fragen wir, weshalb die römischen Theologen sich mit diesem Selbstwiderspruch belasten, so liegt der Grund auf der Hand. Sie bringen das sacrificium intellectus im Interesse der ausschlaggebenden Autorität des Papstes, ad summam papae potestatem stabiliendam. Durch die Behauptung, daß die Evangelien und die apostolischen Briefe zwar inspiriert, also Gottes Wort, aber doch nicht auf ausdrücklichen göttlichen Befehl geschrieben seien, soll der Wert und die Notwendigkeit der Heiligen Schrift herabgedrückt und dagegen der Wert und die Notwendigkeit des „ungeschriebenen Wortes Gottes", das unter dem Namen „Tradition" vom Papst verwaltet, kontrolliert und gemacht wird (Luther: der „Gaukelsack" des Papstes), erhöht werden. Nach römischer Lehre ist das geschriebene Wort, die Heilige Schrift, keine vollständige Regel des Glaubens und des Lebens, sondern bedarf der Ergänzung durch die Tradition, die pari pietatis affectu et reverentia anzunehmen und zu verehren ist.[778] Das *pari* pietatis affectu et reverentia schlägt aber naturgemäß in *dispari* pietatis affectu et reverentia um, und die Tradition ist über die Schrift zu stellen, wenn die Evangelisten und Apostel ohne göttlichen Befehl geschrieben haben. Dann kommt die Sache so zu stehen: Die Heilige Schrift ist eigentlich keine göttliche Einrichtung, weil für sie das mandatum scribendi fehlt. Hingegen ist der heilige Vater Papst als das von Christo eingesetzte sichtbare Haupt der Kirche eine eminent göttliche Einrichtung, und so gebührt dem Papst, resp. der von ihm kontrollierten Tradition, die oberste Gewalt in der Kirche. Aus dieser Anschauung

---

expresse, ut scriberent, nec ut non scriberent. Nec tamen negamus, quin Deo volente et inspirante apostoli scripserint, quae scripserunt. (Zitiert bei Quenstedt I, 94 aus Bellarmin, De V. D., l. 4, c. 3.)

776) Baier-Walther I, 99. 777) Systema I, 96.

778) Trident. Sess. IV, decr. de canon. Script. Cat. Rom., praef. 12.

fließen solche dicta römischer Theologen, in denen sie behaupten, die christliche Lehre werde reiner durch die Tradition als durch die Heilige Schrift bewahrt; die Kirche könne sehr wohl ohne die Heilige Schrift, aber nicht ohne Tradition existieren; Christus habe seine Kirche nicht von der papierenen Schrift und von totem Pergament abhängig machen wollen, mit der Steigerung: die Schrift sei wegen der ihr anhängenden menschlichen Schwachheiten überhaupt kein zuverlässiger Führer, und der Kirche wäre besser gedient gewesen, wenn es überhaupt keine Heilige Schrift gäbe.[779] Von hier aus wird das Interesse klar, weshalb römische Theologen das mandatum scribendi leugnen und davon reden, daß die Evangelisten nur „zufällig", „aus zufälliger Veranlassung" usw. geschrieben hätten. Es ist ihnen darum zu tun, daß das Ich des Papstes als die ausschlaggebende Autorität in der Kirche anerkannt werde. — Von hier aus wird auch klar eine Analogie zwischen der modernen Theologie und dem theologischen Prinzip Roms erkannt. Obwohl die modernen Theologen die Inspiration der Schrift leugnen, so wollen sie doch zugeben, Gottes Wort finde sich noch in der Schrift. Selbst ganz links stehende Theologen reden noch davon, daß die Apostel in ihren Schriften der göttlichen Offenbarung „näher stehen" als die späteren Generationen. Wogegen sie aber, gerade wie Rom, energisch protestieren, ist dies, daß die göttliche Offenbarung auf die „Buchoffenbarung" in der Heiligen Schrift, auf einen „papierenen Papst", auf einen „vom Himmel gefallenen Lehrkodex" zu beschränken sei. Die moderne Theologie hat auch dasselbe Interesse wie Rom. Sie will ausgesprochenermaßen von

---

779) Der dokumentarische Nachweis bei Quenstedt I, 90: *Antithesis:* 1. *Μισογράφων pontificiorum* asserentium, Scripturam Sacram non esse necessariam et posse ecclesiam Scriptura illa carere; ita *Gregorius de Valentia* in Anal. Fid., p. 388, ubi ait, „doctrinam coelestem purius conservari posse per traditionem quam per Scripturam". *Bellarminus,* l. IV, De V. Dei, c. 4, contendit, „ecclesiam sine Scriptura consistere posse, sine traditione non posse". *Costerus* asserit, „Christum nec ecclesiam suam a chartaceis Scripturis pendere nec membranis mysteria sua committere voluisse". *Petrus a Soto:* „Illud statuatur ut certissimum, quod hoc scribendi verba divina atque revelationes consilium ob imperfectionem et infirmitatem humanam est excogitatum a Deo, atque infirmioribus et imperfectioribus magis expediens; sanctioribus vero et purioribus aut minus aut nullo modo necessarium." Huc spectat vox impia illa cardinalis cuiusdam, relata Tileno, P. 1, disp. 2, th. 35: „Melius consultum fuisse ecclesiae, si nulla unquam extitisset Scriptura." (L. c., q. 1, f. 90.)

der Schrift als der einzigen Quelle und Norm der Theologie loskommen und an Stelle der Schrift zwar nicht das Ich des Papstes, wohl aber das „Erlebnis" oder — was dasselbe ist — „das fromme Selbstbewußtsein", das Ich des theologisierenden Subjekts, zum ausschlaggebenden Faktor in der christlichen Kirche machen. Wenn Theodor Kaftan sagt:[780] „Die moderne Theologie, die ich vertrete, beugt sich unter keine nur äußere Autorität", so versteht er unter der äußeren Autorität, unter die er sich nicht beugen will, die Heilige Schrift, das geschriebene Wort der Apostel und Propheten. Und wenn er hinzusetzt, er beuge sich unter „Gottes Wort" „als unter eine Autorität, die sich selbst durchgesetzt hat und die sich selbst hält, in eigener Kraft", so geht die Meinung dahin, daß er aus der Schrift nur so viel gelten lassen will, als sich vor dem Richterstuhl seines „Erlebnisses" oder seines „frommen Selbstbewußtseins" als Wahrheit ausgewiesen hat. Dasselbe meint auch Ihmels,[781] wenn er es als einen „verhängnisvollen Fehler" bezeichnet, daß die erste Kirche, die Kirche der Reformation und die alten Dogmatiker sich lediglich auf die Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre zurückgezogen hätten, und wenn er dagegen in Schleiermachers Theologie und sonderlich in der Erlanger Theologie einen „ungeheuren Fortschritt" in der rechten Richtung sieht, weil durch diese Theologie das Erlebnis oder das christliche Ich in den Vordergrund gerückt sei. Resultat: Rom ist es um das Ich des Papstes, der modernen Theologie ist es um das Ich des theologisierenden Individuums zu tun.

Die ganze Debatte ist dadurch geschlossen, daß nach dem Zeugnis der Schrift die christliche Kirche auch nicht zum geringsten Teil auf dem frommen Ich, sei es des Papstes, sei es anderer theologisierender Individuen, sondern bis an den Jüngsten Tag lediglich auf dem Grund der Apostel und Propheten, also auf dem Wort der Schrift, erbaut ist. Wir sahen bereits reichlich, daß Christus seine Kirche und alle Welt auf das Wort seiner Apostel verweist, daß die Apostel allen Pseudoerkenntnisquellen und Pseudonormen gegenüber gerade auf ihr geschriebenes Wort verweisen, daß die Apostel sich bewußt waren, Christi Wort vollständig zu lehren, und daher die Christen auffordern, allen denen die kirchliche Gemeinschaft zu ver-

780) Moderne Theologie des alten Glaubens 2, S. 112 f.

781) Zentralfragen 2, S. 56 ff.

sagen, die von ihrer, der Apostel, Lehre abweichen. Wir sahen auch bereits, daß die Apostel für das, was sie schrieben, wenn es auch aus „zufälliger Veranlassung“ geschah (1 Kor. 1, 11), nicht bloß temporäre und lokale, sondern bleibende Geltung in Anspruch nehmen.[782] Auf diesen Punkt kommt auch Luther seinem römischen Gegner gegenüber, der für das Abendmahl sub utraque specie nur temporäre und lokale Geltung zugestehen wollte. Er bringt bei dieser Gelegenheit auf das entschiedenste zum Ausdruck, daß Paulus’ Briefe alle Christen zu allen Zeiten und an allen Orten verbinden. Er schreibt:[783] Quid magis ridiculum et fraterno isto capite[784] dignius dici potuit, quam apostolum particulari ecclesiae, scil. Corinthiorum, ista scripsisse et permisisse [nämlich das Abendmahl unter beiderlei Gestalt], non autem universali? Unde haec probat? Ex solito penu, nempe proprio et impio capite. . . . Si demus unam epistolam aliquam Pauli aut unum alicuius locum non ad *universalem* ecclesiam pertinere, iam evacuata est tota Pauli auctoritas. Corinthii enim dicent, ea, quae de fide ad Romanos docet, non ad se pertinere. Quid blasphemius et insanius hac insania fingi possit? *Absit, absit, ut ullus apex in toto Paulo sit, quem non debeat imitari et servare tota universalis ecclesia.* Non sic senserunt Patres usque in haec tempora periculosa, in quibus praedixit Paulus futuros esse blasphemos et caecos et insensatos, quorum unus hic frater vel primus est.[785]

---

782) S. 148.

783) De Captivitate Babylonica. Opp. v. a. V, 26 sq.; St. L. XIX, 19 f.

784) Der dem Namen nach unbekannte italienische Mönch von Cremona ist gemeint, der eine Schrift geschrieben hatte, in welcher er Luther zur römischen Kirche zurückführen wollte. Vgl. Luthers Beschreibung dieses Mönchs a. a. O., p. 21.

785) Luther tritt mit dem Absit, absit! usw. nicht in Widerspruch mit 1 Kor. 7, 26, wo Paulus überhaupt kein Gebot gibt (V. 25), sondern nur den Rat erteilt, daß die Jungfrauen unverheiratet bleiben „um der gegenwärtigen Not willen“. Gegen die Sophisterei papistischer Theologen, die Apostel hätten aus „zufälliger Veranlassung“ (ex occasione accidentaria, fortuito), also nicht in göttlichem Auftrage und darum auch nicht für alle Christen verbindlich, geschrieben, sagt Quenstedt: Scripserunt quandoque apostoli ex occasione, sed non fortuita, sed a Deo subministrata. Deus omnia ita direxit, ut completum perfectumque canonem fidei et vitae haberemus, *Scripturas scil. propheticas et apostolicas.* Quenstedt zitiert aus Tertullian *Contra Marcionem*, l. 5: Ad *omnes* apostoli scripserunt, dum ad *quosdam*, und aus Cyrill, *Proleg. in Ioh.:* Hac re commotus Iohannes par esse putavit, tam praesentibus quam *futuris* huius evangelii conscriptione consulere.

4. Das Verhältnis des Heiligen Geistes zu den Schreibern der Heiligen Schrift.

Die neueren Theologen wollen dies Verhältnis unbestimmt lassen. Sie reden an diesem Punkte von einem „schwierigen Problem“, für dessen Lösung die zutreffende Formel noch nicht gefunden sei. Luthardt z. B. bemerkt: „Im ganzen sucht die gläubige Theologie . . . noch eine Formel zu finden, in welcher sie den ‚gottmenschlichen‘ Charakter der Schrift auszusprechen vermöge. Auch Philippi spricht von ‚organischer Einigung des Gottes- und Menschengeistes‘ in der Inspiration, behauptet zwar ‚Wort‘-, aber nicht ‚Wörterinspiration‘ und gesteht ‚die Möglichkeit untergeordneter Differenzen‘ zu.“ [786] Ferner: Wenn Grau sagt: [787] „Die Grenzen des Göttlichen und Menschlichen in der Schrift können überhaupt nicht mechanisch und quantitativ bestimmt werden“, so meint er, es lasse sich nicht bestimmen, was in der Schrift dem Heiligen Geist und was darin dem menschlichen Geist ihrer menschlichen Schreiber zuzueignen sei. Wenn die Sache wirklich so stände, so hätte Horst Stephan recht, wenn er der Theologenwelt abermal den Rat erteilt: [788] „Wir tun besser, trotz allen modernen Versuchen einer guten evangelischen Deutung den Inspirationsbegriff völlig aufzugeben.“ Eine Bibel, in der die Grenzen zwischen göttlicher Wahrheit und menschlichem Irrtum ungewiß bleiben, wäre zwar ein passendes Streitobjekt für Theologen Lessingscher Geistesrichtung, aber nicht das Buch, von dem David sagt: „Das Zeugnis des HErrn ist gewiß und macht die Albernen weise“ und: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege.“ [789] Aber alle Reden, die dahin lauten, als ob das Verhältnis zwischen Gottes Wort und Menschenwort in der Schrift unbestimmbar wäre,

---

786) Kompendium [10], 1900, S. 338. Nebenbei bemerkt: Auch Luthardt nimmt im Jahre 1900 noch keine Notiz davon, daß Philippi „die Möglichkeit untergeordneter Differenzen“ widerrufen hat, welcher Widerruf in der bereits 1883 erschienenen dritten Auflage der „Glaubenslehre“ Philippis, I, 279, publiziert ist.

787) Das ausführliche Zitat bei Baier-Walther I, 102, aus Graus Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums I, 11. 12. 18.

788) Glaubenslehre 1921, S. 52. Der Rat ist keineswegs neu. Schon Bretschneider schrieb in seiner Dogmatik [4] I, 394: „überhaupt erscheint alle Inspiration des Neuen Testaments, und besonders der Worte, deswegen als etwas Nutzloses, weil sie einen Mechanismus des Unterrichts voraussetzen würde, der auf menschliche Seelen ganz unanwendbar ist.“

789) Ps. 19, 8; 119, 105.

entbehren völlig der sachlichen Berechtigung. Sie sind als ein Versuch zu bezeichnen, klares Wasser trübe zu machen. Die Schrift bezeichnet das Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und den menschlichen Schreibern der Schrift sehr genau, wenn sie z. B. sagt, daß „der HErr" oder „der Heilige Geist" „durch den Propheten", *διὰ τοῦ προφήτου*, „durch den Mund Davids", *διὰ στόματος Δαυίδ*, „durch den Mund seiner heiligen Propheten", *διὰ στόματος τῶν ἁγίων . . . προφητῶν*,[790] geredet habe, und zwar mit dem Resultat, daß dies durch Menschen geredete Wort nicht ihr, der Menschen, sondern ganz Gottes oder des Heiligen Geistes Wort ist, *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, Röm. 3, 2. Wie Paulus ausdrücklich das von ihm geschriebene Wort als Gottes Wort bezeichnet im Unterschiede von Menschenwort: „Was ich euch schreibe, sind *τοῦ κυρίου ἐντολαί*", gerade wie Paulus auch von seinem mündlich verkündigten Wort sagt: *ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλά, καθὼς ἔστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ*.[791]

Wir müssen also in bezug auf das Verhältnis des Heiligen Geistes zu den Schreibern der Schrift sagen: Gott hat die heiligen Schreiber als seine Organe oder Werkzeuge gebraucht, um sein Wort den Menschen schriftlich fixiert mitzuteilen. Um dies Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und den menschlichen Schreibern auszudrücken, nennen sowohl die Kirchenväter als auch die alten lutherischen Theologen die heiligen Schreiber amanuenses, notarii, manus, calami, Schreiber, Notare, Hände, Federn des Heiligen Geistes. Bekanntlich werden diese Ausdrücke von neueren Theologen ganz allgemein verspottet. Aber mit Recht nennt Philippi diesen Spott ein „unverständiges Gespötte".[792] Die Ausdrücke sind vollkommen schriftgemäß, solange wir den Vergleichungspunkt (tertium comparationis), die bloße Instrumentalität, festhalten. Die Ausdrücke besagen nicht mehr und nicht weniger als die Tatsache, daß die heiligen Schreiber nicht ihr eigenes, sondern Gottes Wort, *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, geschrieben haben, und das ist, wie wir sahen, das maßgebliche Urteil Christi und seiner Apostel. Diese Ausdrücke sollten daher nicht verspottet, sondern als schriftgemäß anerkannt werden.

Daß bei diesem bloßen Instrumentalitätsverhältnis die Schreiber nicht tote Maschinen, sondern lebendige, mit Verstand und Willen

790) Matth. 1, 22; 2, 15; Apost. 1, 16; 4, 25; Luk. 1, 70.
791) 1 Theß. 2, 13.
792) Glaubenslehre I, 177.

begabte und mit einem bestimmten Stil (modus dicendi) ausgerüstete persönliche Werkzeuge waren und blieben, liegt erstlich in der Natur der Sache. Denn Gott hat Jesaias, David und die heiligen Propheten alle, um durch sie (*διά*) sein Wort entweder zu reden oder zu schreiben, nicht erst getötet oder „entmenscht", sondern sorgfältig sowohl am Leben als auch bei ihrer echt menschlichen Ausdrucksweise erhalten, damit sie reden und schreiben konnten und so von Menschen verstanden würden. Und gerade dies und nur dies ist auch sowohl von den Kirchenvätern als auch von den alten Dogmatikern sehr nachdrücklich gelehrt und dargelegt worden, wenn sie von amanuenses, calami usw. redeten. Wir finden bei den Kirchenvätern und den alten Dogmatikern ein Doppeltes.

Erstlich: Weil Gott den Menschen sein Wort durch die Apostel und Propheten gegeben hat, oder — was dasselbe ist — weil die Apostel und Propheten nicht ihr eigenes, sondern Gottes Wort geschrieben haben, so nennen Kirchenväter und Dogmatiker die Apostel und Propheten Gottes Hände, Schreiber, Notare usw. Augustinus, De Consensu Evangelistarum I, 35: Cum illi [die Apostel] scripserint, quae ille [Christus] ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse [Christus] non scripserit, quandoquidem *membra* eius id operata sunt, quod *dictante* capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis *manibus* imperavit. Cyprian, Serm. de Eleem.: Spiritus Sanctus erat scriba, prophetae erant eius *calami,* quibus Spiritus Sanctus scribenda *dictabat.*[793] Ebenso die alten Dogmatiker. Gerhard:[794] Merito (prophetas in Vetere et evangelistas et apostolos in Novo Testamento) amanuenses, Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones sive notarios vocamus, cum nec locuti fuerint nec scripserint humana sive propria voluntate, sed *φερόμενοι ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἁγίου,* acti, ducti, impulsi, inspirati et gubernati a Spiritu Sancto. Scripserunt non ut homines, sed ut *Dei homines,* hoc est, ut Dei servi et peculiaria Spiritus Sancti organa. Quando igitur liber aliquis canonicus vocatur liber Moysis, psalterium Davidis, epistola Pauli etc., illud fit dumtaxat ratione *ministerii* [wegen des Instrumentalitätsverhältnisses], non ratione causae principalis. Quenstedt sagt von den Propheten des Alten Testaments und den Evangelisten und Aposteln des Neuen Testaments:[795] Uti *os*

793) Bei Quenstedt I, 80.
794) Loci, L. de Script. S., § 18.
795) Systema I, 80.

Dei fuerunt in loquendo seu praedicando prophetae et apostoli, ita quoque *manus* fuerunt et *calami* Spiritus Sancti in scribendo. Spiritus Sanctus enim per eos, ut dixit, ita scripsit. Neque enim alius vocis ore prolatae, alius scriptae fons est. Unde etiam amanuenses, Christi manus, et Spiritus Sancti tabelliones sive notarii et actuarii dicuntur.

Andererseits weisen beide, Kirchenväter und Dogmatiker, jede mechanische oder äußerliche Auffassung des *διά* oder des Schreiberverhältnisses entschieden zurück. Was die Kirchenväter betrifft, so lehnen sie — in scharfem Gegensatz zum Montanismus — die Ekstase als Form der Inspiration ausdrücklich ab. Dies gesteht auch Cremer zu, wenn er schreibt:[796] „Miltiades, auch ein Apologet, schrieb nach Eusebius' Hist. Eccl. 5, 17 gegen die Montanisten *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*, Clemens Alexandrinus bezeichnet die Ekstase als ein Merkmal der falschen Propheten und des bösen Geistes (Strom. 1, 311), und seit Origenes kennzeichnet die Verwerfung der aus dem Heidentum stammenden Vorstellungen die Auffassung der Kirchenlehrer. Im vollkommensten Gegensatz gegen den Montanismus wollte man in den Propheten nichts Unbewußtes anerkennen." Hierfür verweist Cremer weiterhin auf Chrysostomus, Epiphanius, Athanasius usw. Und was die alten Dogmatiker betrifft, so sind sie sorgfältig bemüht, die falsche Vorstellung abzuweisen, als ob die Propheten und Apostel beim Schreiben der Heiligen Schrift nur mechanische Arbeit verrichtet hätten. Vielmehr legen sie dar, daß die amanuenses willig und mit dem vollen Bewußtsein und Verständnis, daß sie Gottes Wort schrieben, ihren Schreiberdienst verrichtet haben. Quenstedt spricht sich[797] in seiner Erklärung des *φερόμενοι* (2 Petr. 1, 21) sehr klar darüber aus, in welcher Weise der Wille und das Verständnis der heiligen Schreiber bei dem Schreiben der Schrift beteiligt waren. Die amanuenses waren dabei beteiligt nicht etwa bloß nach ihrem natürlichen Willen (*naturali* sua voluntate), nach welchem der Mensch auf dem Gebiet des natürlichen Lebens von Gott bewegt wird, auch nicht bloß nach ihrem wiedergebornen Willen, nach welchem alle Christen zu frommen Werken von Gott angetrieben werden, sondern nach der außerordentlichen Bewegung, wodurch sie in ihrem besondern Beruf und Amt, nämlich als Propheten und Apostel, vom

796) RE.2 VI, 752.

797) Systema I, 82 sq.

Heiligen Geist getrieben wurden, Gottes eigenes Wort schriftlich zu fixieren (in literas redigere). Aber in demselben Zusammenhang legt Quenstedt auch dar, in welcher Beziehung der menschliche Wille der Schreiber bei dem Schreiben der Heiligen Schrift keineswegs ausgeschlossen war, nämlich non *materialiter* et *subiective* sumta, das ist, „als ob die göttlichen Schreiber ohne und wider ihren Willen, ohne Bewußtsein und unwillig geschrieben hätten; denn sie schrieben freiwillig, mit Willen und Wissen" (ac si citra et contra voluntatem suam inscii ac inviti scripserint divini amanuenses, sponte enim, volentes scientesque scripserunt). Und wie die Kirchenväter, so weist auch Quenstedt in der Darlegung des Ausdrucks *φερόμενοι* ausdrücklich die Ekstase ab. Er schreibt: „Die heiligen Schreiber werden vom Heiligen Geist *φερόμενοι* genannt, getrieben, bewegt, angetrieben, durchaus nicht in dem Sinne, als ob sie geistesabwesend gewesen wären, wie die Enthusiasten von sich behaupten und die Heiden in ihren Propheten einen solchen Enthusiasmus erdichten. Auch durchaus nicht in dem Sinne, als ob auch die Propheten selbst ihre Prophetien oder das, was sie schreiben sollten, nicht verstanden hätten, was einst der Irrtum der Montanisten, Phrygier oder Kataphrygier und Priscillianisten war" (Dicuntur autem *φερόμενοι*, acti, moti, agitati a Spiritu Sancto nequaquam, ac si *mente fuerint alienati*, uti prae se ferunt Enthusiastae et qualem *ἐνθουσιασμόν* in suis prophetis fingunt gentiles. Nequaquam etiam, ac si ipsi quoque prophetae suas prophetias, antea quae scriberent, *non intellexerint*, qui Montanistarum, Phrygastarum aut Cataphrygarum et Priscillianistarum olim error fuit).

Es ist also eine geschichtlich unwahre Behauptung, wenn es z. B. bei Luthardt in bezug auf die orthodoxe Inspirationslehre heißt:[798] „Das Verhältnis des Heiligen Geistes zur Schrift ist nicht durch die eigene geistige Aktivität der biblischen Schriftsteller [!], sondern nur äußerlich durch die Hand der Schreibenden vermittelt gedacht." Noch weiter entfernt sich Cremer vom Pfade der geschichtlichen Wahrheit, wenn er von der Inspirationslehre der Dogmatiker sagt: „Diese Inspirationslehre war ein schlechthinniges Novum. Zwar fehlte bloß der Begriff der Ekstase zur Erneurung der von der Kirche im Gegensatz gegen den Montanismus einmütig aufgegebenen mantischen Inspirationslehre Philos und der alten Apologeten. Aber das Fehlen dieses Begriffs verschlechterte die

798) Kompendium 10, S. 332.

Sachlage nur, indem es die mantische Inspiration zu einer mechanischen herabdrückte." Man sieht, daß Cremer völlig die Kontrolle sowohl über die geschichtlichen Tatsachen als auch über sich selbst verloren hatte, als er die vorstehenden Worte schrieb. Der Spott der neueren Theologen über die Ausdrücke amanuenses, calami usw. macht weder ihrem Verstande noch ihrem Wahrheitssinn Ehre. Es ist eine milde Bezeichnung, wenn Philippi ihn „unverständig" nennt.

5. Die Einwände gegen die Inspiration der Heiligen Schrift.

Die Einwände gegen die Inspiration der Heiligen Schrift bilden ein überaus trauriges Kapitel. Sie treten in dieser Beziehung neben die Einwände, die gegen die satisfactio vicaria Christi erhoben werden.[799] Wer die stellvertretende Genugtuung Christi leugnet, leugnet damit das Wesen des christlichen Glaubens, weil nur das christlicher Glaube ist, der Christum in seiner stellvertretenden Genugtuung zum Objekt hat.[800] Wer die Inspiration der Schrift leugnet, das ist, leugnet, daß das Wort der Apostel und Propheten Gottes eigenes, unfehlbares Wort ist, zerstört, soviel an ihm ist, das Fundament der christlichen Kirche, weil die christliche Kirche nach Eph. 2, 20 auf dem Grund der Apostel und Propheten erbaut ist. Auch ist nicht zu vergessen, daß jeder, der die Inspiration der Schrift leugnet, eo ipso zu einem Kritiker der Schrift wird und als Kritiker der Schrift, die ja als Gottes Wort nicht kritisiert, sondern geglaubt werden will, in das Matth. 11, 25 beschriebene göttliche Strafgericht fällt. Keiner von uns, und wenn er Doktor in allen vier Fakultäten wäre, kann die Inspiration der Schrift leugnen, ohne eine Schädigung seiner natürlichen Geisteskräfte zu erleiden. Diese Tatsache tritt auch an der Beschaffenheit der Argumente zutage, die gegen die Inspiration der Schrift ins Feld geführt werden. Diese Argumente liegen klar erkennbar unter dem Niveau der natürlichen Gotteskräfte, die uns Menschen auch nach dem Sündenfall noch geblieben sind. Gegen die Inspiration der Heiligen Schrift wurde und wird eingewendet:

1. Der verschiedene Stil in den einzelnen Büchern der Schrift.[801] Der verschiedene Stil ist allerdings Tatsache. Jesaias

799) Die Einwände gegen die satisfactio vicaria werden bei der Lehre vom Werk Christi, II, 416, widerlegt.

800) 1 Kor. 2, 2; 15, 1—3; Joh. 1, 29.

801) Nitzsch-Stephan, S. 251. Statt vom verschiedenen Stil redet man auch von den „schriftstellerischen Verschiedenheiten" der einzelnen Schreiber. So Grau nach Hofmann bei Baier-Walther I, 101 f.

schreibt anders als Amos, Johannes anders als Paulus usw. Auch die alten Dogmatiker weisen sehr bestimmt darauf hin. Quenstedt z. B. schreibt:[802] Magna est inter sacros scriptores quoad stylum et genus dicendi diversitas. Um das zu erkennen, braucht man nicht den hebräischen und griechischen Grundtext zu verstehen. Auch Übersetzungen bringen diesen Unterschied im Stil zum Ausdruck. Dieser Unterschied im Stil nun soll der Inspiration der Schrift widersprechen. Das Argument verläuft so: Wäre Gott der eigentliche Autor der Schrift, oder, was dasselbe ist, wäre die Schrift wirklich des einen Gottes Wort, so müßte in allen Büchern der Schrift auch ein und derselbe Stil sich finden. Die Verschiedenheit des Stils, so ist emphatisch gesagt worden, versetze der Lehre von der göttlichen Inspiration der Schrift den „Todesstoß". Bei Nitzsch-Stephan findet sich (S. 251) die spöttisch gemeinte Bemerkung, daß die alte lutherische Theologie sich durch die Verschiedenheit des Stils nicht im geringsten habe irremachen lassen, sondern ohne Wanken bei der Verbalinspiration geblieben sei. Wir sagen: Das war sehr vernünftig von der alten lutherischen Theologie. Denn die Sache steht doch so: Der verschiedene Stil widerspricht nicht der Inspiration, sondern ist von ihr gefordert, weil Gott nicht bloß durch einen Menschen, sondern durch mehrere Menschen geredet hat, von denen jeder seinen eigenen bestimmten Stil hatte und den Gott zur Mitteilung seines Wortes gebrauchte, wie er ihn bei den einzelnen Schreibern vorfand. Etwas gelehrter ausgedrückt: Es gibt keinen menschlichen Stil in abstracto, sondern immer nur in concreto, das heißt, in den individuellen menschlichen Personen. Kein Mensch hat jemals einen Stil gesehen oder wahrgenommen, der von den Personen, die ihn schrieben, losgelöst gewesen wäre. Aber warum hat Gott nicht seinen eigenen göttlichen Stil geschrieben, um so das πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος auch äußerlich unwiderleglich ins Licht zu stellen? Die Schrift antwortet hierauf, daß Gott seinen eigenen göttlichen oder himmlischen Stil nicht gebrauchen konnte, weil der himmlische Stil für uns Menschen hier auf Erden nicht paßt. Dies bezeugt die Schrift ausdrücklich. Paulus war nach 2 Kor. 12, 4 in das himmlische Paradies entrückt und hörte daselbst Worte. Es waren aber Worte, die sich für das Reden auf Erden nicht schicken (*ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι;* Luther: „welche kein Mensch sagen kann").

---

802) Systema I, 111.

Den himmlischen Stil, der hier auf Erden nicht anwendbar ist, werden wir einst im Himmel verstehen. Es steht daher so, daß der von der Verschiedenheit des Stils gegen die Inspiration hergenommene Einwand nicht Verstand, sondern das Gegenteil davon offenbart. Sehr verständig aber reden hierüber unsere alten Dogmatiker. So sagt Quenstedt: „Wie die heiligen Schreiber gebildet oder gewohnt waren, erhabener oder einfältiger zu reden und zu schreiben, so hat der Heilige Geist sie gebraucht und sich der Beschaffenheit der Menschen anpassen und zu derselben herablassen wollen." [803]) Wir haben für diese „Herablassung" ein Analogon in der Person Christi im Stande der Erniedrigung. Unter der Voraussetzung, daß Christus an Stelle der Menschen das Gesetz erfüllen und leiden und sterben mußte, war es notwendig, daß er nicht in seiner göttlichen Herrlichkeit im jüdischen Lande umherzog (es wäre sonst jedermann von Dan bis gen Bersaba vor ihm geflohen), sondern sich erniedrigte und an Gebärden als ein Mensch erfunden wurde (*σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, Phil. 2,7). So mußte Gott auch unter der Voraussetzung, daß er zu den Menschen reden wollte, auf seinen göttlichen oder himmlischen Stil verzichten und sich zu dem menschlichen Stil herablassen (condescendere, attemperare), um von den Menschen ertragen und verstanden zu werden. Wie das möglich war, entzieht sich freilich unserer „erkenntnismäßigen Erfassung", gerade wie die unio personalis von Gott und Mensch und insonderheit die Tatsache ein unbegreifliches Geheimnis für uns bleibt, wie der Sohn Gottes sich zum Tode am Kreuz herablassen konnte ohne Ablegung oder Minderung seiner Gottheit. Aber wie die letztere Tatsache unverrücklich feststeht — denn der HErr der Herrlichkeit, Gottes Sohn, ist gekreuzigt worden —,[804]) so steht auch die Tatsache fest, daß Gottes Rede in der Schrift durch Herablassung zu der menschlichen Rede und zu dem menschlichen Stil der Schreiber nicht aufhört, voll und ganz Gottes Wort zu sein. Dies geht hervor aus allen Schriftstellen, in denen Schriftwort und Gottes

803) Systema I, 109: Prout informati aut assuefacti erant ad sublimius humiliusve loquendi scribendique genus, sic eodem usus Spiritus Sanctus sese indoli hominum attemperare et condescendere voluit. Quenstedt setzt noch hinzu: Res easdem per alios magnificentius, per alios tenuius exprimere; quod vero has et non alias *phrases*, has et non alias *voces* vel aequipollentes adhibuerunt scriptores sacri, hoc unice ab instinctu et inspiratione divina est.

804) 1 Kor. 2, 8; Röm. 8, 32.

Wort identifiziert werden. Es steht also fest: Gott hat durch Menschen (*διὰ τοῦ προφήτου κτλ.*) uns Menschen ein Wort gegeben, das nicht, wie die moderne Theologie behauptet, teils Gottes Wort und teils Menschenwort, sondern so voll und ganz Gottes Wort ist, daß es auch nicht in einem Wort gebrochen werden kann (Joh. 10, 35), auf dem, als einem unumstößlichen Felsengrunde, die ganze Kirche bis an den Jüngsten Tag mit ihrem Glauben steht (Eph. 2, 20), nach dem das Geschehen in der Welt sich richtet, oder wie Rudelbach diesen letzteren Gedanken trefflich ausdrückt: „Die Schrift ist gleichsam der geistliche Stundenzeiger im Reiche Gottes; die Schläge der Weltenuhr korrespondieren mit derselben oder werden vielmehr dadurch normiert.“ [805]

Bekanntlich wird von den modernen Theologen mit großer Übereinstimmung behauptet, die alten Dogmatiker hätten die „göttliche Seite“ der Schrift so stark betont, daß darüber die „menschliche Seite“ zu kurz gekommen sei. Selbst Philippi hat sich verleiten lassen, wenigstens teilweise in diese Anklage einzustimmen.[806] Die starke Betonung der göttlichen Seite der Schrift seitens der Dogmatiker ist allerdings eine Tatsache. Aber die Dogmatiker folgen darin nur den Evangelisten und Aposteln Christi und Christo selbst. In den ersten vier Kapiteln des Evangeliums Matthäi z. B. wird die Schrift neunmal zitiert, aber jedesmal nach ihrer „göttlichen Seite“. Denn nach der göttlichen Seite ist die Schrift betrachtet, wenn wir lesen, daß das, was in jenen Kapiteln aus dem Leben Christi berichtet wird, geschah, damit die Schrift erfüllt würde. Nach Menschenwort richten sich keine Ereignisse, wohl aber nach Gottes Wort. Und wenn Christus die im vierten Kapitel berichteten Versuchungen des Teufels mit dem „Es steht geschrieben“ überwindet, so ist damit die Schrift ebenfalls sehr entschieden nach ihrer göttlichen Seite betrachtet. Mit Menschenwort wird der Teufel nicht überwunden. Wohl aber ist Gottes Wort das Schwert des Geistes, womit die listigen Anläufe des Teufels siegreich abgeschlagen werden.[807] Fragen wir, weshalb in der Schrift selbst die göttliche Seite der Schrift so stark betont wird, so liegt die Antwort auf der Hand. Die „menschliche Seite“, im rechten Sinne verstanden, steht nicht in Gefahr, übersehen zu werden. Jedermann sieht sie, weil die Schrift in menschlicher Sprache geschrieben ist. Wohl aber stand

---

805) Zeitschr. f. luth. Th. u. Kirche 1841, Heft 4, S. 34.
806) Glaubenslehre I, 179 f. 807) Eph. 6, 17.

und steht die „göttliche Seite" in Gefahr, übersehen zu werden. Weil unser menschlicher Verstand nach dem Sündenfall in geistlichen Dingen verfinstert ist (ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ) und wir entfremdet sind von dem Leben, das aus Gott ist, durch die Unwissenheit, so in uns ist, durch die Blindheit (πώρωσις) unsers Herzens,[808]) so will uns die Tatsache in den Hintergrund treten, ja ganz entschwinden, daß das durch Menschen und ganz in menschlicher Sprache geschriebene Wort nicht Menschenwort, sondern voll und ganz Gottes Wort ist, τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. Wie die Juden Christi Wort nicht als Gottes Wort erkannten, und wie die modernen Theologen die Heilige Schrift nicht als Gottes Wort erkennen und deshalb auch die Schrift ihres Amtes, Quelle und Norm der Theologie zu sein, entsetzt haben. Übrigens meinen die modernen Theologen überhaupt nicht die „menschliche Seite" der Schrift, wenn sie sagen, daß die menschliche Seite von den alten Dogmatikern übersehen worden sei. Unter der menschlichen Seite, die ihnen am Herzen liegt, verstehen sie die angeblichen Irrtümer in der Schrift. Die Schrift soll gebrochen werden können, damit die Schrift nicht als „Lehrbuch" der christlichen Religion angesehen werde, sondern „das fromme Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts" Raum zu freier Betätigung gewinne.

Gegen die Inspiration wurde und wird ferner eingewendet 2. die Berufung der heiligen Schreiber auf historische Forschung. Dies ist freilich auch eine Tatsache. Der Evangelist Lukas beruft sich (1, 3) darauf, daß er alles von Anbeginn erkundet habe. Ebenso beruft sich Paulus auf die Mitteilung geschichtlicher Tatsachen durch andere Personen, wenn er z. B. 1 Kor. 1, 11 schreibt: „Mir ist vorkommen [ἐδηλώθη, angezeigt, berichtet worden] von euch durch die aus Chloes Gesinde, daß Zank unter euch sei." Das hieraus gegen die Inspiration gerichtete Argument verläuft so: „Wenn den heiligen Schreibern von Gott gegeben wurde, was sie schreiben sollten, warum berufen sie sich denn auf eigene Forschung und auf Mitteilungen und Nachrichten von andern Personen? „Auf diesen Einwand ist zu erwidern, daß er auf gleicher Linie mit dem liegt, was über den verschiedenen Stil gesagt wurde. Wie der Heilige Geist den Stil benutzte, den er bei den einzelnen Schreibern vorfand, so gebrauchte er auch die historischen Kenntnisse, die die Schreiber durch eigene Erfahrung oder durch eigene

808) Eph. 4, 18.

Forschung oder durch Mitteilung anderer Personen bereits besaßen. Das Beispiel des ersten Pfingsttages stellt dies klar ins Licht. Von der Auferstehung Christi wußten die Apostel durch eigene Erfahrung vor Pfingsten. Am ersten Pfingsttage aber redeten sie, wie von den andern großen Taten Gottes, so auch von der Auferstehung Christi, „wie ihnen der Geist gab auszusprechen", **καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι.**[809] Insonderheit ist gegen die Inspiration der Psalmen geltend gemacht worden, es sei absurd, anzunehmen, daß der Heilige Geist das durch David geredet haben sollte, was er (David) im Herzen empfand. So Kahnis: „Soll man annehmen, daß, was David in seinem Herzen empfand, der Heilige Geist in Gestalt eines Psalms diktiert habe?"[810] Aber daß die Erfahrung im eigenen Herzen und die Inspiration sich nicht gegenseitig aufheben, bezeugt David selbst, wenn es 2 Sam. 23, 1. 2 heißt: „Es sprach David, der Sohn Isais; es sprach der Mann, der versichert ist von dem Messias des Gottes Jakobs, lieblich mit Psalmen Israels. Der Geist des HErrn hat durch mich geredet, und seine Rede ist durch meine Zunge geschehen." Daher hat denn auch Luther zwischen der „Empfindung im Herzen" und der „Inspiration" keinen Widerspruch angenommen, sondern vielmehr diese Kombination als eine Lehrweise des Heiligen Geistes hoch gelobt und zugleich uns alle davor gewarnt, Davids so tief im Herzen empfundene Psalmen, als nur menschliche Belehrung enthaltend, beiseitezusetzen. Luther schreibt bekanntlich zu den Worten 2 Sam. 23, 1. 2: „Es sprach David, der Sohn Isais, . . . lieblich mit Psalmen Israels. Der Geist des HErrn hat durch mich geredet, und seine Rede ist durch meine Zunge geschehen" u. a. folgendes:[811] „Welch ein herrlicher, hochmütiger Ruhm ist das! Wer sich rühmen darf, daß der Geist des HErrn durch ihn redet und seine Zunge des Heiligen Geistes Wort rede, der muß freilich seiner Sachen sehr gewiß sein. Das wird nicht sein David, Isais Sohn, in Sünden geboren, sondern der zum Propheten durch Gottes Verheißung erweckt ist. Sollte der nicht liebliche Psalmen machen, der solchen Meister hat, der ihn lehret und durch ihn redet? Höre nun, wer Ohren hat zu hören! Meine Rede

809) Apost. 2, 4.

810) Das ausführliche Zitat bei Baier-Walther I, 102. Über den Mißbrauch und die Verspottung des Wortes „diktiert" seitens der modernen Theologie ist später noch das Nötige zu sagen.

811) St. L. III, 1890.

[notabene in den Psalmen] sind nicht meine Rede, sondern wer mich höret, der höret Gott; wer mich verachtet, der verachtet Gott. Denn ich sehe, daß meiner Nachkommen viel werden meine Worte nicht hören, zu ihrem großen Schaden. Solchen Ruhm dürfen weder wir noch niemand führen, der nicht ein Prophet ist. Das mögen wir tun, sofern wir auch heilig [sind] und den Heiligen Geist haben, daß wir Katechumenen und Schüler der Propheten uns rühmen, als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt haben, und auch gewiß sind, daß es die Propheten gelehrt haben. Das heißen in dem Alten Testament ‚der Propheten Kinder', die nichts Eigenes noch Neues setzen, wie die Propheten tun, sondern lehren, das sie von den Propheten haben, und sind „Israel', wie David sagt, dem er die Psalmen macht." — Besonders in neuerer Zeit werden gegen die Inspiration eingewendet

3. die verschiedenen Lesarten (variae lectiones), die sich in den uns erhaltenen Abschriften (ἀπόγραφα) der Originale (αὐτόγραφα) finden. Verschiedene Lesarten in den uns erhaltenen Abschriften sind allerdings eine Tatsache. Aber wir sagen zunächst: Es ist ungehörig, hieraus gegen die Inspiration der Originalschriften zu argumentieren. Wir behaupten ja nicht, daß die Abschreiber der heiligen Schriften inspiriert waren. Schreibfehler oder Versehen oder auch vermeintliche Verbesserungen in den Abschriften haben nichts mit der Inspiration des Originals zu tun. Ein Beispiel aus dem bürgerlichen Leben: Wenn es sich herausstellt, daß beim Abschreiben oder Drucken eines Beschlusses einer Legislatur, z. B. des Staates Missouri, Fehler vorgekommen sind, so ziehen wir daraus vernünftigerweise nicht den Schluß, daß das Gesetz überhaupt nicht in einem bestimmten Wortlaut angenommen worden sei. Das wird allgemein zugestanden. Daher sollte auch nicht aus Fehlern, die sich in den Abschriften der Bibel finden, gegen die Inspiration des Originals argumentiert werden. — Aber hier setzt nun mit Macht der Einwand gegen die Inspiration in anderer Form ein, nämlich in der Form, daß eine inspirierte Schrift uns nichts nütze und daher auch nicht zu urgieren sei, weil bei dem Vorhandensein verschiedener Lesarten doch ungewiß bleiben müsse, welches das ursprüngliche Gotteswort sei. Theodor Kaftan behauptet:[812] „Daß es keinen feststehenden Text gibt, ist keinem Theologen verborgen";

812) Moderne Theologie des alten Glaubens 2, S. 96 f.

„daß die Zahl der verschiedenen Lesarten Legion ist", und daß es auf einen „Anhänger der Verbalinspiration" „einen erschütternden Eindruck" machen müßte, „daß niemand, auch er nicht, zu sagen weiß, welcher Text denn nun der wörtlich inspirierte ist". Genau das Gegenteil ist wahr! Wir haben trotz der Varianten in den Abschriften der Bibel einen feststehenden Bibeltext. Luther konnte mit Recht sagen: „Das Wort sie sollen lassen stahn", womit er bekanntlich den Bibeltext meinte. Um zunächst beim Text des Neuen Testaments stehenzubleiben (dem ja sonderlich „die Legion verschiedener Lesarten" nachgesagt wird), so wissen wir auf doppelte Weise, daß uns in den vorhandenen Abschriften wirklich der Apostel Wort oder, was dasselbe ist, Christi Wort erhalten ist. Wir wissen dies 1. a priori, das ist, vor aller menschlichen Untersuchung, aus der göttlichen Verheißung. Wenn unser Heiland im hohepriesterlichen Gebet, Joh. 17, 20, sagt, daß alle, die bis an den Jüngsten Tag zum Glauben kommen, durch der Apostel Wort an ihn glauben werden, so sagt er damit zugleich, daß der Apostel Wort in der Kirche bis an den Jüngsten Tag vorhanden ist. Ferner: Christus ermahnt Joh. 8, 31. 32 alle Gläubigen, an seinem Wort zu bleiben: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede (*ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*), so seid ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen." Mit dieser Ermahnung, an seinem Wort zu bleiben, sagt Christus zugleich, daß sein Wort vorhanden sein wird. Wenn es Menschen gibt, die das vorhandene Wort Christi nicht erkennen, so kommt das sicherlich auf das Konto ihrer Blindheit, daß sie mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören, denn sie verstehen es nicht.[813] Ferner: Wenn Christus nicht nur den Aposteln, sondern seiner Kirche bis an das Ende der Tage den Auftrag erteilt, die Völker alles (*πάντα*) zu lehren, was er zu lehren befohlen hat,[814] so ist damit zugleich ausgesagt, daß der Kirche die Lehre Christi bis zum Jüngsten Tage in allen Teilen und klar und sicher erkennbar zur Verfügung stehen werde. Christus hat sich auch des Textes des Alten Testaments angenommen. Wenn er speziell in bezug auf die ganze Schrift Alten Testaments sagt, daß sie nicht gebrochen werden könne (*λυθῆναι*, Joh. 10, 35), so tritt er damit sicherlich für einen feststehenden Text des Alten Testaments ein. Dasselbe tut er, wenn er Luk. 16, 29 sagt: „Sie haben (*ἔχουσιν*) Mosen und die

813) Matth. 13, 13 ff. 814) Matth. 28, 20.

Propheten; laß sie dieselbigen hören." Ebenso gebraucht Christus in der Versuchung mit dem γέγραπται den Text des Alten Testaments als einen unverrücklich feststehenden Text, Matth. 4. Wir lesen nicht, daß der Teufel dagegen „verschiedene Lesarten" eingewendet habe. Wir wissen also a priori, vor aller Untersuchung, aus der göttlichen Verheißung und aus Christi Zeugnis, daß wir in der Schrift, die der Kirche zu Gebote steht, einen feststehenden Text oder, was dasselbe ist, der Apostel und Propheten, resp. Gottes, Lehre haben troß der variae lectiones in den Abschriften. Zu demselben Resultat kommen wir aber auch 2. a posteriori, durch wissenschaftliche Untersuchung. Wir können durch menschlich-wissenschaftliche Untersuchung die Tatsache feststellen, daß bei der „Legion" Varianten an keiner christlichen Lehre auch nur das Geringste geändert wird. Auch moderne Theologen haben sich dahin geäußert. Luthardt:[815] „Wir dürfen gewiß sein, und die Forschung bestätigt es, daß uns der biblische Text in allem Wesentlichen erhalten ist." Das gestehen auch die eigentlichen Textkritiker zu, die ernst zu nehmen sind. Luthardts Ausdruck, daß uns der biblische Text „in allem Wesentlichen" erhalten sei, bedarf noch einer näheren Bestimmung, weil er mißverständlich ist. Er könnte so verstanden werden und ist so verstanden worden, als ob wir auf Grund des uns vorliegenden biblischen Textes die christliche Lehre wohl annähernd, aber doch nicht in allen Teilen und mit völliger Sicherheit erkennen könnten. Das ist aber ein Irrtum. Genau das Gegenteil ist wahr. Davon kann sich jedermann überzeugen, der den Text des griechischen Neuen Testaments in einer neueren textkritischen Bearbeitung, z. B. von Tischendorf oder von Westcott und Hort oder von Nestle, mit dem sogenannten textus receptus vergleicht, der festgestellt war, ehe die eigentliche textkritische Forschung in Aufnahme kam, oder wie A. B. Bruce-Glasgow es ausdrückt, "when the science of textual criticism was unborn".[816] Wer sich der Mühe dieser Textvergleichung unterzieht, wird radikal von der Furcht kuriert, als ob durch die Sammlung von den vielen Tausenden von Varianten,[817] die wir der neueren Textkritik verdanken, irgendeine christliche Lehre eine Änderung erfahre. Wir haben an dem fünfbändigen *The Expositor's Greek Testament* viel auszusetzen. Es ist vom modern-theologischen Standpunkt aus bearbeitet. Aber wir

815) Komp.[10], S. 334. 816) In *The Expositor's Greek Testament* I, 52.

817) Bruce nennt sie a. a. O., p. 55, "a formidable affair" und verweist auf Tischendorfs "eighth edition in two large octavos".

wissen es nicht zu tadeln, daß der Herausgeber und die Mitarbeiter übereingekommen sind, den textus receptus, "representing the Greek text as known to Erasmus in the sixteenth century", wieder abdrucken zu lassen. Abweichungen vom textus receptus sind in Noten hinzugefügt. Ein doppelter Grund wird für die Beibehaltung des alten Textes angegeben: 1. die Tatsache, daß dieser Text der englischen Bibelübersetzung (Authorized Version) zugrunde liegt; 2. die Tatsache, daß die neueren Textkritiker, „obwohl sie viel zur Herstellung eines reineren Textes getan hätten", in ihrem Urteil in vielen Fällen nicht übereinstimmten und ihre Resultate nicht als abschließend angesehen werden könnten.[818] Bruce ist durchweg moderner Theologe. Auch er gibt die "inerrancy" der Schrift preis. Aber er weist doch sehr nachdrücklich darauf hin, daß eine große Anzahl der verschiedenen Lesarten von so geringer Bedeutung sind, daß sie als "not affecting the sense" gänzlich außer Betracht gelassen werden könnten.[819] Kurz, es steht, wie bereits bemerkt wurde, so:

818) A. a. O., p. 52.

819) Auch wohlmeinende und in anderer Beziehung theologisch geschulte Leute haben von der „Legion" verschiedener Lesarten inadäquate Vorstellungen. Die Legion schrumpft sehr beträchtlich zusammen, wenn wir uns die verschiedenen Lesarten in bezug auf ihre Beschaffenheit näher ansehen. Wir können uns dies vor Augen führen, wenn wir z. B. zwei deutsche Bibeln in alter und neuer Orthographie nebeneinander legen und auch nur den Text des Neuen Testaments miteinander vergleichen. Da haben wir sofort nach der verschiedenen Orthographie Tausende von variae lectiones. Ähnlich steht es mit Tausenden von verschiedenen Lesarten in den uns vorliegenden Abschriften des griechischen Neuen Testaments. Die Varianten betreffen lediglich die Orthographie. Hierauf weist auch Bruce hin, wenn er von Varianten redet "not affecting the sense, but merely the spelling or grammatical form of words". Er weist zunächst auf die große Klasse von Eigennamen hin, die uns in verschiedener Orthographie vorliegen, wie *Ναζαρέτ — Ναζαρέθ, Δαβίδ — Δαυείδ, Ἠλίας — Ἠλείας, Μωσῆς — Μωυσῆς, Ἰωάννης — Ἰωάνης* usw. Unter andern unbedeutenden Verschiedenheiten (insignificant variations) erwähnt Bruce die Anwesenheit oder das Fehlen des finalen *ν* in Verben (*ἔλεγε, ἔλεγεν*); die Auslassung oder die Einfügung von *μ* (*λήψομαι, λήμψομαι*); die Assimilation oder Nichtassimilation von *ἐν* und *σύν* in zusammengesetzten Verben (*συζητεῖν, συνζητεῖν; ἐκκακεῖν, ἐνκακεῖν*); die Verdopplung von *μ, ν, ρ* oder das Gegenteil (*μαμμωνᾶς, μαμωνᾶς; γέννημα, γένημα; ἐπιρράπτει, ἐπιράπτει*); die Verbindung oder Trennung von Silben (*οὐκ ἔτι, οὐκέτι*); *οὕτως* für *οὕτω*, die Aoristformen *εἶπον, ἦλθον* usw. für die Aoristformen in *α* (*εἶπαν, ἦλθαν*); das einfache und das doppelte Augment in gewissen Verben (*ἐδυνάμην, ἠδυνάμην; ἔμελλον, ἤμελλον*). Wer über die Verschiedenheiten dieser Art mehr nachlesen will, findet viel Material bei Winer zusammengestellt. (Grammatik d. neutest. Sprachidioms 6, S. 39 ff.)

Eine Vergleichung neuerer textkritischer Bearbeitung des Neuen Testaments mit dem textus receptus, der ja auch der Bibelübersetzung Luthers im wesentlichen zugrunde liegt, überzeugt uns von der Tatsache, daß die Feststellung der christlichen Lehre von der neueren Textkritik völlig unabhängig ist. Damit ist nicht gesagt, daß die Textkritik von dem theologischen Studienprogramm unserer Zeit vollständig zu streichen sei. Auch wir führen in unserer theologischen Anstalt in St. Louis unsere Studenten in die neuere Textkritik ein. Das gehört zur vollständigen äußeren Ausrüstung eines Theologen unserer Zeit. Aber dabei weisen wir unsere Studenten auf ein Doppeltes hin: 1. Wir wissen a priori aus der göttlichen Verheißung, daß wir in der Bibel, die in unsern Händen ist, Christi Wort haben, das bis an den Jüngsten Tag in der Kirche und von der Kirche zu lehren ist. 2. Wir erkennen auch a posteriori die wunderbare göttliche Providenz, die ihre Hand so über dem Bibeltext gehalten hat, daß trotz der variae lectiones keine einzige christliche Lehre in Frage gestellt ist.

Zur näheren Beschreibung der Sachlage möge noch folgendes dienen: Die Heilige Schrift ist so eingerichtet, daß ein und dieselbe Lehre an mehreren, meistens an vielen Stellen zum Ausdruck kommt. Dies kommt auch durch die Worte des Apostels Phil. 3, 1 zum Ausdruck: „Daß ich euch immer einerlei (*τὰ αὐτά*, ein und dasselbe) schreibe, verdrießt mich nicht und macht euch desto gewisser." Wenn nun der Fall eintritt, daß wir infolge einer vorliegenden Variante auf eine Beweisstelle für eine bestimmte Lehre verzichten müssen — nebenbei bemerkt: ein seltener Fall —, so haben wir für diese Lehre hinreichend Beweisstellen, die kritisch unangefochten sind. Hier sollte auf eine Klugheitsmaßregel aufmerksam gemacht werden, die für Disputationen wichtig ist. Disputandi causa verzichte man auf die Feststellung einer kritisch angefochtenen Lesart. Z. B. bei einem Disput mit Unitariern über die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit verzichte man auf 1 Joh. 5, 7. 8 als Beweisstelle. Die Worte von den drei Zeugen im Himmel: „der Vater, das Wort und der Heilige Geist", fehlen in den alten griechischen Abschriften. Nun kann zwar jemand auf Grund menschlich-wissenschaftlicher Forschung überzeugt sein, daß die in Rede stehenden Worte doch echt sind, das heißt, im Original standen. Auch wir, für unsere Person, sind dieser Überzeugung auf Grund des patristischen Zitats aus Cyprian.[820] Aber

820) Wir halten dafür, daß J. E. F. Sander z. St. noch nicht widerlegt ist. Auch was Ströbel (Zeitschr. f. luth. Theol. 1854, S. 135 f.) gegen Sander sagt,

in einem Disput mit einem Unitarier, der die Echtheit von 1 Joh. 5, 7 ansicht, verzichten wir sofort auf diese Stelle als Beweisstelle. Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit wird dadurch nicht im geringsten in Frage gestellt, weil diese Lehre klar — auch mit Koordination der drei Personen in Gott — in solchen Schriftworten bezeugt ist, die kritisch nicht angefochten sind, z. B. Matth. 28, 19: „Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" und 2 Kor. 13, 13: „Die Gnade unsers HErrn JEsu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen."

Ganz besonders wurden und werden gegen die Inspiration ins Feld geführt

4. die angeblichen Widersprüche in der Schrift und irrige Angaben überhaupt. Philippi[821] tadelt schon zu der Zeit, als er selbst noch nicht die richtige Stellung zur Schrift gefunden hatte, nämlich noch die Möglichkeit von Irrtümern in der Schrift zugab, die „moderne Differenzjagd", die vornehmlich ihren Grund habe „in dem sich selbst rühmenden Frevel der Voraussetzungslosigkeit, deren Vertreter meinten, von der Voraussetzung, daß die Heilige Schrift Gottes Wort sei, sich entbinden zu dürfen, dafür aber sich selber in den Tempel Gottes setzten und voraussetzten, sie seien selbst Gott". In bezug auf die angeblichen Widersprüche in der Schrift liegt die Sache, kurz zusammengefaßt, so: Bei nur einigem guten Willen läßt sich die Möglichkeit des Ausgleichs in den allermeisten Fällen leicht nachweisen, und der Nachweis der Möglichkeit des Ausgleichs muß jedem billig denkenden Menschen genügen. Ebrard[822] hätte an Chemnitz nicht tadeln

daß „bodenlose kritische Willkür" einreiße, wenn man nicht die alten Abschriften in der Kritik entscheiden lasse, trifft nicht zu. Darin hat die neuere Kritik recht, wenn sie darauf besteht, daß den patristischen Zitaten nicht selten die entscheidende Wichtigkeit auch den ältesten Abschriften gegenüber zukomme. Wenn Schömann in seiner Ausgabe von Ciceros De Natura Deorum 3 (Berlin 1865, p. 99) recht gesehen hat, so haben wir für 1 Joh. 5, 7. 8 ein Analogon auf dem Gebiet der profanen Literatur. Schömann fügt in seiner Ausgabe von De Natura Deorum I, 41 die Worte ne intereat ein und bemerkt dazu in einer Note: „Diese Worte fehlen zwar in den Handschriften, sind aber erhalten in der Anführung dieser Stelle bei Augustin, Epist. 56, tom. II, p. 267, ed. Basil. 1569." Wir müssen bei der Integrität des Textes nochmals auf diesen Gegenstand zurückkommen.

821) Glaubenslehre 1 I, 199.

822) Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte 2, S. 59.

sollen, daß dieser in der Evangelienharmonie zufrieden ist, „Wahrscheinliches zu geben, wo er nichts Gewisses zu geben imstande war". Chemnitz' Grundsatz ist der einzig vernünftige. Treffend hat dies in neuerer Zeit auch A. T. Robertson ausgesprochen, wenn er sagt:[823] „Bei der Erklärung einer Schwierigkeit ist stets zu bedenken, daß auch eine nur mögliche Erklärung (possible explanation) hinreichend ist, dem zu begegnen, der den Einwand erhebt. Wenn mehrere mögliche Erklärungen sich darbieten, so wird die Behauptung, daß die Differenz unausgleichbar sei, um so unvernünftiger. Es ist ein überflüssiges gutes Werk (a work of supererogation), weiter zu gehen und zu zeigen, daß diese oder jene Erklärung die wirkliche Lösung des Problems sei. Bisweilen, weil uns neues Licht zu Gebote steht, kann dies möglich sein; aber es ist nie notwendig. Weil wir über manche Punkte in den Evangelien nur spärlichen Bericht haben, so mag es in mehrfachen Fällen unmöglich sein, eine in jedem Punkte befriedigende Lösung darzubieten. Der Harmonist hat seine Schuldigkeit getan, wenn er eine annehmbare (reasonable) Erklärung des ihm vorliegenden Problems gegeben hat. . . . Auch ist daran zu erinnern, daß ebensoviel Vorurteil gegen das übernatürliche Element in den Evangelien als günstiges Urteil für die Richtigkeit der Erzählungen vorhanden ist." Wir werden Robertson zustimmen müssen. Hinzuzufügen wäre noch: Sollte uns ein Fall vorkommen, wo wir die Möglichkeit eines Ausgleichs nicht erkennen können, so lassen wir als Christen die Sache auf sich beruhen, weil wir die Unfehlbarkeit der Schrift auf die Autorität des Sohnes Gottes hin glauben, Joh. 10, 35: *Οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή.* Alle Einwände gegen die Irrtumslosigkeit der Schrift sind eines Christen unwürdig, weil sie menschliches Urteil gegen Christi Urteil setzen. Luther kennt und treibt auch Apologetik, wenn es gilt, Ungläubigen und auch den Christen ihrem Fleische nach zu Hilfe zu kommen. Aber wenn er die Stellung zur Schrift beschreibt, die dem Christen als Christen schicklicherweise zukommt, gebraucht er entschiedene, ja harte Worte. Er sagt z. B.:[824] „Sie [die Sophisten] sagen, die Schrift wäre viel zu schwach, daß sie sollte Ketzer umstoßen; es müsse mit der Vernunft zugehen und aus dem Gehirn kommen; daraus müsse man's beweisen, daß der Glaube recht sei, so doch unser Glaube

823) Bei Broadus, *A Harmony of the Gospels* 8, p. 232.

824) Zu 1 Petr. 3, 15. St. L. IX, 1238 f.

über alle Vernunft und allein Gottes Kraft ist. Darum, wenn die Leute nicht glauben wollen, so sollst du stillschweigen; denn du bist nicht schuldig, daß du sie dazu zwingest, daß sie die Schrift für Gottes Buch oder Wort halten; es ist genug, daß du deinen Grund darauf gibst. Als wenn sie es so vornehmen und sagen: Du predigst, man solle nicht Menschenlehre halten, so doch St. Peter und Paulus, ja Christus selbst Menschen sind gewest; wenn du solche Leute hörst, die so gar verblendet und verstockt sind, daß sie leugnen, daß dies Gottes Wort sei, was Christus und die Apostel geredet und geschrieben haben, oder daran zweifeln, so schweige nur stille, rede kein Wort mit ihnen und laß sie fahren. Sprich nur also: Ich will dir Grund genug aus der Schrift geben; willst du es glauben, gut; wo nicht, so fahr immer hin. So sagst du: Ei, so muß denn Gottes Wort mit Schanden bestehen. Das befiehl du Gott." Für so eines Christen durchaus unwürdig erachtet Luther den Standpunkt, wonach wir das, was Christus und die Apostel geredet und geschrieben haben, nicht für Gottes Wort und irrtumslos halten. Dies wendet Luther auch auf die historische Zuverlässigkeit der Schrift in allen Fällen an, in denen zwischen Profanskribenten und den Angaben der Schrift eine Differenz vorliegt. Er sagt:[825] „Ich gebrauche derselben [der Profanskribenten] so, daß ich nicht gezwungen werde, der Schrift zu widersprechen. Denn ich glaube, daß in der Schrift der wahrhaftige Gott rede, aber in den Historien gute Leute nach ihrem Vermögen ihren Fleiß und ihre Treue (aber als Menschen) erweisen, oder wenigstens, daß die Abschreiber haben irren können." Ebenso hält Luther die Irrtumslosigkeit der Schrift fest, wenn es sich um eine Differenz mit Naturwissenschaftlern handelt. Er sagt in bezug auf die Lehre von der Schöpfung der Welt:[826] „Wenn Moses schreibt, daß Gott in sechs Tagen Himmel und Erde und was darinnen ist, geschaffen habe, so laß es bleiben, daß es sechs Tage gewesen sind, und darfst keine Glosse finden, wie sechs Tage ein Tag sind gewesen. Kannst du es aber nicht vernehmen, wie es sechs Tage sind gewesen, so tue dem Heiligen Geist die Ehre, daß er gelehrter sei denn du." Was die Harmonisierung der evangelischen Berichte betrifft, die einander zu widersprechen scheinen, so begnügt sich Luther (gerade wie Chemnitz in der „Evangelienharmonie") mit dem Hinweis auf mehrere Möglichkeiten des Ausgleichs.[827] Er bezweifelt die Richtigkeit der Berichte so wenig,

825) St. L. XIV, 491. 826) St. L. III, 21.
827) St. L. VII, 1780 f.

daß er auch scheinbare Unordnungen in denselben für des Heiligen Geistes Werk und Weisheit erklärt.[828] Die rechte Stellung zur Schrift, wenn es sich um „Widersprüche“ in derselben handelt, brachte vor etwa dreißig Jahren ein Referent auf der Augustkonferenz zum Ausdruck.[829] Er sagte u. a.: „Wie die geschichtliche Erscheinung JEsu Christi, so können auch einzelne geschichtliche Ereignisse unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Daraus Widersprüche zu konstruieren, ist kleinlich. Anderes lassen wir auf sich beruhen, erwarten die Zeit, wo es sich aufklären wird, und sterben getrost, auch wenn es nicht geschieht, mit dem Zeugnis von der Wahrheit der Bibel auf unsern Lippen und in unserm Herzen. . . . So finden wir denn keinen Anlaß, die Stellung zur Schrift aufzugeben, welche die Kirche von Anbeginn zu ihr eingenommen hat, und bleiben dabei, das als ihre Herrlichkeit zu preisen, daß durch sie Gott mit den Menschen redet, und daß sie sein unfehlbares Wort ist. Und das ist auch die Stellung Christi und seiner Apostel.“ Philippi zitiert[830] aus Philipp Schaff (Geschichte der apostolischen Kirche, 1854, S. 101): „Die volle und unbedingte Ehrfurcht vor dem heiligen Worte Gottes, welche wir bei der ganzen Schleiermacherschen Schule mehr oder weniger vermissen, verlangt in solchen Fällen, wo die Wissenschaft das Dunkel noch nicht aufzuklären vermag, ein demütiges Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens oder eine einstweilige Suspension des entscheidenden Urteils in der Hoffnung, daß es einer weiteren und tieferen Forschung gelingen werde, zu genügenderen Resultaten zu kommen.“ Ganz kürzlich lasen wir in der „Deutschen Lehrerzeitung“[831] u. a. die folgenden Worte über „Widersprüche“ in der Schrift: „Sie weisen auf Widersprüche hin, die Sie mit Ihrem Verstande nicht lösen können, unterstreichen aber auch, daß Sie von der Bedingtheit Ihrer Erkenntnis überzeugt sind. Von mir gilt genau dasselbe. Solche und ähnliche ‚Tatsachen‘, deren Zahl ich leicht noch vermehren könnte, sind mir nicht — und wohl keinem aufmerksamen Bibelleser — unbekannt. Aber können und dürfen wir mit Bestimmtheit behaupten, daß alles das, was Ihrem und meinem

828) St. L. VII, 1297.

829) P. Schulze-Walsleben. L. u. W. 1891, S. 379.

830) Glaubenslehre [1] I, 200.

831) Jahrg. 36, Nr. 17, datiert Berlin, den 28. April 1923. Die Worte sind einem Brief entnommen, der von Rektor a. D. August Grünweller in Rheydt unterzeichnet und an einen Lehrer in Sachsen gerichtet ist.

Verstande als Widerspruch erscheint, sich unter keinen Umständen jemals in Übereinstimmung wird bringen lassen, daß alles das, was uns gegenwärtig wohl als ungereimt erscheint, sich im Lichte einer besseren oder unbedingten Erkenntnis nicht doch noch in Harmonie auflösen wird? ‚Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin.‘ Sollte dieses Apostelwort sich nicht auch auf unsern Fall und Ihre ‚Tatsachen‘ anwenden lassen? Wir erkennen beide an, daß die Heilige Schrift für unsern Verstand ‚Widersprüche‘ enthält, aber die Schlußfolgerungen, die wir daraus ziehen, stehen in einem diametralen Gegensatz. Sie schließen auf Grund des ‚primitiven‘ Gebrauchs Ihres Verstandes: In der Schrift zeigen sich Widersprüche, mithin kann sie nicht irrtumslos sein. Ich schließe so: Die Schrift ist nach der klaren Aussage dessen, von dem sie Zeugnis ablegt, unantastbare Wahrheit; darum müssen sich die ‚Widersprüche‘ im Lichte einer höheren oder vollkommeneren Erkenntnis auflösen lassen. Sie vertreten, obschon Sie von der Unzulänglichkeit und Bedingtheit Ihrer Erkenntnis überzeugt sind, einen rationalistischen Standpunkt; ich stelle mich, weil ich meiner beschränkten Vernunft kein sicheres Urteil in göttlichen Dingen zutraue, auf den Standpunkt unsers HErrn und Meisters JEsus Christus. Für Sie handelt es sich um eine Verstandes-, für mich um eine Glaubensfrage."

Daß Philippi mit Recht von einer „Differenzjagd" bei modernen Theologen redet, geht daraus hervor, daß Männer wie Volck-Dorpat zwischen den Zahlenangaben 1 Kor. 10, 8 (23,000) und 4 Mos. 25, 9 (24,000) einen offenbaren Widerspruch finden, während doch in den genannten Stellen selbst die Lösung des scheinbaren Widerspruchs sehr klar angedeutet ist.[832] „Lehre und Wehre" sagt darüber: „Wenn man die zwei zitierten Stellen nacheinander liest und weiteres Nachdenken sich erspart, so setzt sich wohl der Gedanke fest, daß die in der Wüste umgekommenen Israeliten hier verschieden gezählt werden, und daß nur die eine der angegebenen Summen richtig sein könne. Bei näherer Prüfung der Erzählung 4 Mos. 25 gewahrt man aber unter den von dem Zorn Gottes Niedergeschlagenen einen Unterschied. Die Obersten des Volks, die eigentlichen Rädelsführer, welche Israel zu Hurerei und Götzendienst verführt hatten, sollten gehängt, andere von den Richtern mit dem Schwert erwürgt

---

832) L. u. W. 1886, S. 319 f.

werden, 4 Mos. 24, 4. 5. Die meisten wurden von der Plage, wohl einer Pest, hingerafft. Wie, wenn nun Paulus 1 Kor. 10, 8 bei den 23,000 die von Gott direkt Niedergeschlagenen im Sinn hat im Unterschied von den durch menschliche Hand Hingerichteten, deren etwa 1000 gewesen sein können, während 4 Mos. 25, 9 summarisch sämtliche Getötete zusammengenommen werden? Oder wenn sämtliche 24,000, die Moses erwähnt, an der Pest starben, so ist doch nicht gesagt, daß die 24,000 an einem Tage starben, während nach Paulus jene 23,000 auf einen Tag fielen. Paulus beschreibt die Plagen jenes einen Tages, während Mose überhaupt von dem durch die Hurerei Israels provozierten Strafgericht redet. Es ist offenbar, auch nach natürlich vernünftiger Rechnung, voreilig geurteilt, wenn man hier die eine Zahl mit der andern in Widerspruch setzt. Und so verhält es sich in andern Fällen." „Lehre und Wehre" erinnert dann noch an vorhin bereits Gesagtes, nämlich daran, daß wir uns vernünftigerweise mit der Möglichkeit des Ausgleichs scheinbarer Widersprüche zufrieden geben müssen: „Wenn an zwei verschiedenen Stellen der Bibel ein und dasselbe Ereignis verschieden beschrieben wird, so liegt auf der Hand, daß verschiedene Züge, verschiedene Seiten derselben Sache hier und dort hervorgekehrt werden. Wir müßten sämtliche Nebenumstände und Einzelheiten des betreffenden Hauptfaktums genau kennen, um zu erkennen, wie diese verschiedenen Züge zusammenhängen. Da aber in der Regel nur etliche Data uns mitgeteilt sind, da mancherlei Umstände uns unbekannt sind, da allerlei Zwischenglieder fehlen, so ist es uns oft unmöglich, mit Bestimmtheit zu sagen, wie die verschiedenen Züge in Wirklichkeit zusammenstimmten und in einem Rahmen gar wohl Platz hatten. Es lassen sich da verschiedene Möglichkeiten denken. Und es ist subjektive Willkür, ja schreiendes Unrecht, das man der Schrift zufügt, wenn man verschiedene Berichterstattung auf Widerstreit und Widerspruch der Berichterstatter reduziert. Solange in den verschiedenen Aussagen kein kontradiktorischer Gegensatz nachgewiesen wird, ist die von der heutigen Schriftwissenschaft geforderte Anerkennung von Widersprüchen nichts anderes als wissenschaftlicher Schwindel. . . . Es ist wahr, die Harmonistik muß sich in bescheidenen Grenzen bewegen. In zahlreichen Fällen ist es unmöglich, aus den verschiedenen Angaben der Evangelisten etwa über ein und dasselbe Wunderwerk JEsu ein vollständiges, genaues Gesamtbild zu konstruieren und jedem der verschiedenen von den einzelnen Evangelisten erwähnten

Nebenzüge seinen Platz im Ganzen anzuweisen. Es ist viel besser, auf die Frage, wie die verschiedenen einzelnen Nebenumstände zusammenhängen, welches die Zeitfolge der einzelnen Begebenheiten gewesen sei, mit Non liquet zu antworten, als eine selbsterdichtete Kombination für evangelische Wahrheit auszugeben. Aber solange die verschiedenen Charakterzüge sich nicht gegenseitig aufheben und ausschließen — und das wird man nimmer zur Evidenz bringen können —, ist es, auch rein menschlich geurteilt, Torheit und Tollkühnheit, die Verschiedenheiten zu Widersprüchen umzustempeln." Dies wird dann an der Ostergeschichte exemplifiziert und schließlich hinzugefügt: „Im übrigen ersehen wir aus dieser Verschiedenartigkeit der evangelischen Berichte, daß die heiligen Evangelisten bei Verabfassung ihrer Schriften wahrlich sich nicht durch klugen Kalkul und Berechnung auf den Eindruck, den die Leser aus ihren Evangelien empfangen würden, haben leiten lassen. Sonst hätten sie mehr harmonisiert. Der Folgende hätte sich dann genauer und ängstlicher an die Schrift des Vorgängers angeschlossen. Nein, eine höhere Hand hat hier alles geordnet und gestaltet. Der Geist Gottes hat hier nach seinem Belieben geschaltet und gewaltet, gleichsam ganz sorglos und unbefangen, ohne zu fürchten, daß die künftige Kritik seines heiligen Werkes seiner Autorität etwas schaden könne." [833]

5. Weiterhin ist noch eine ganze Reihe wirklicher oder auch bloß angenommener Tatsachen gegen die Inspiration eingewendet worden, z. B. „ungenaue Zitate" der neutestamentlichen Schreiber aus dem Alten Testament, geringfügige, dem Heiligen Geist nicht anständige Dinge, Solözismen und Barbarismen usw., auch einzelne Bibelstellen wie 1 Kor. 7, 12 und Bibelabschnitte.

Was zunächst die ungenauen Zitate der neutestamentlichen Schreiber aus dem Alten Testament betrifft, so fragt Kahnis, ob man wirklich würdige Gedanken von dem Heiligen Geist habe, wenn man ihm „alle ungenauen Zitate" aus dem Alten Testament, die sich im Neuen Testament fänden, zuschreibe.[834] Der Engländer Row sagt:[835] „Die Art und Weise, in welcher das Alte Testament

---

833) Eine sehr ausführliche Besprechung der „angeblichen Widersprüche in der Bibel" bietet im Anschluß an den Streit in den Ostseeprovinzen „L. u. W." 1893, S. 33—273. Vgl. ferner Verhandlungen der Ev.-Luth. Synodalkonferenz 1902, S. 5—56. In diesen beiden Schriften sind wohl alle Hauptstellen besprochen, in denen man Widersprüche gefunden hat.

834) Das längere Zitat aus Kahnis bei Baier-Walther I, 102 f.

835) Zitiert bei Dr. R. Watts, *The Rule of Faith*, London 1885, S. 233.

im Neuen zitiert wird, gibt allen Theorien von einer mechanischen [!] und wörtlichen Inspiration den Todesstoß." Wir setzen etwas verkürzt und mit einigen Zusätzen hierher, was wir in bezug auf die „ungenauen Zitate" zur Zeit des Bibelstreits in den Ostseeprovinzen in „Lehre und Wehre" unter der Überschrift „Die Form der alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament"[836] geschrieben haben. Es heißt dort: Wenn die Evangelisten und Apostel „die Geschichten", so unter ihnen „ergangen sind" (Luk. 1, 1), erzählen, oder wenn sie die seligmachende Lehre darlegen, so fügen sie mit einem „wie geschrieben steht", „wie die Schrift sagt" usw. Aussprüche des Alten Testaments in ihre Rede ein, indem sie damit die Erfüllung der im Alten Testament geweissagten Ereignisse im Neuen Testament nachweisen oder für ihre Lehre das Zeugnis des Alten Testaments beibringen. Hierbei begegnen wir aber der auf den ersten Blick auffälligen Erscheinung, daß die Worte, welche mit dem „wie geschrieben steht", „wie die Schrift sagt" ausdrücklich als Worte des Alten Testaments angeführt werden, doch der Form nach nicht selten bedeutend von dem alttestamentlichen Schriftwort abweichen. Luther schreibt: „Also siehet man oft, wie die Evangelisten die Propheten einführen etwas verändert."[837] Im Römerbrief finden sich nach unserer Zählung 47 Zitate aus dem Alten Testament, von denen aber nur 24 als wörtliche Zitate gelten können. Die formellen Abweichungen vom Wortlaut des alttestamentlichen Textes sind verschiedener Art. In einzelnen Fällen ist der alttestamentliche Text erweitert (z. B. Jes. 61, 1; Luk. 4, 18), in sehr vielen Fällen zusammengezogen (Jes. 8, 22; 9, 1; Matth. 4, 15), in mehreren Fällen sind die Sätze umgestellt (Hos. 2, 23; Röm. 9, 25), sehr oft auch sind mehrere Stellen in eine verschmolzen (Jer. 32, 6 ff.; Sach. 11, 12. 13; Matth. 27, 9). Daß bei dieser Weise des Zitierens immer der eigentliche Sinn der alttestamentlichen Schriftworte gewahrt bleibe, steht allen denen a priori fest, welche glauben, daß die Evangelisten und Apostel durch den Heiligen Geist geredet und geschrieben haben. Auch läßt sich a posteriori im Lichte des Neuen Testaments beweisen, daß der intendierte Sinn der alttestamentlichen Schriftstelle kein anderer sei als der, welchen das Zitat im Neuen Testament ausdrückt. Luther schreibt an der angeführten Stelle: „[Es] ist zu wissen, daß den Evangelisten nichts ist daran gelegen, daß sie nicht eben alle Worte

836) L. u. W. 32, 77—82.

837) Erl. Ausg. 10, 16.

der Propheten anziehen; ihnen ist genug gewesen, daß sie gleiche Meinung führen und die Erfüllung anzeigen." Und nach den oben angeführten Worten: „Also siehet man oft, wie die Evangelisten die Propheten einführen etwas verändert" fährt Luther fort: „Doch geschieht's alles ohne Abbruch des Verstandes und Meinung."[838] Jedoch bleibt hierbei noch immer die Frage nach dem eigentlichen Grund der oft so auffälligen und durchgreifenden formellen Abweichung von dem Wortlaut des Alten Testaments stehen. Wenn jetzt z. B. ein Prediger Schriftstellen mit einem ausdrücklichen „So schreibt St. Paulus", „So schreibt St. Johannes" usw. einführt, so erwarten wir von ihm, daß er sich an den Wortlaut der anzuführenden Schriftstelle halte. Wir würden es mit Recht ungehörig finden, wenn er in bezug auf die Form des Zitats so von dem Wortlaut absehen wollte, wie dies offenbar von den Evangelisten und Aposteln in bezug auf das alttestamentliche Schriftwort geschieht. Man hat dies auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Man hat z. B. die Ansicht aufgestellt, daß die im Neuen Testament sich findende Form der alttestamentlichen Stellen die ursprüngliche war. Wenn uns jetzt in den betreffenden Stellen des Alten Testaments ein anderer Wortlaut vorliege, so komme das daher, daß wir nicht mehr den ursprünglichen, sondern nur noch — wenigstens an den betreffenden Stellen — einen sehr korrumpierten Text des Alten Testaments hätten.[839] Da wäre allerdings die Differenz hinsichtlich des Wortlauts erklärt. Aber diese Erklärung ist unstatthaft. Abgesehen von anderm, so weiß die Geschichte des Textes des Alten

838) Vgl. die Artikelreihe von D. Stöckhardt in „Lehre und Wehre", Jahrg. 31. 32, unter der Überschrift „Weissagung und Erfüllung". In diesen Artikeln sind alle Hauptstellen behandelt, in denen man im Matthäusevangelium ungenaue oder irrige Zitate aus dem Alten Testament gefunden zu haben meint: Jes. 7, 14 — Matth. 1, 18—23. Micha 5, 1 — Matth. 2, 5. 6. Hos. 11, 1 — Matth. 2. 15. Jer. 31, 15 — Matth. 2, 17. 18. Jes. 11, 1; Sach. 6, 12 — Matth. 2, 23. Jes. 40, 3 — Matth. 3, 1—3. Jes. 8, 23; 9, 1 — Matth. 4, 12—16. Jes. 53, 4 — Matth. 8, 17. Jes. 42, 1 ff. — Matth. 12, 15—21. Jes. 6, 9. 10 — Matth. 13, 13—15. Ps. 78, 2 — Matth. 13, 34. 35. Sach. 9, 9 — Matth. 21, 1—5. Ps. 118, 26 — Matth. 21, 9. Ps. 118, 22. 23 — Matth. 21, 42—44. Ps. 8, 3 — Matth. 21, 16. Ps. 110, 1 — Matth. 22, 43—46. 2 Mos. 3, 6 — Matth. 22, 31. 32. Dan. 9, 23 ff. — Matth. 24, 15. Sach. 13, 7 — Matth. 26, 31 ff. Sach. 11, 12. 13; Jer. 32, 6 ff. — Matth. 27, 3 ff. (Hier ist nachgewiesen, daß bei Matthäus auch Jeremias zitiert ist.) Ps. 22, 19 — Matth. 27, 35. Ps. 22, 2 — Matth. 27, 46.

839) So Ludovicus Capellus II. Vgl. Pfeiffer, Critica Sacra, Leipzig 1712, S. 105 ff.

Testaments nichts von einer solchen Korrumpierung desselben. Andere haben die Ursache der Abweichung in einem Gedächtnisirrtum seitens der heiligen Schreiber finden wollen. Die letzteren hätten das Alte Testament genau zitieren wollen und zu zitieren gemeint, hätten sich dabei aber — geirrt. Gerade auch in der neuesten Zeit hat man die „ungenauen Zitate" der Evangelisten und Apostel als einen Beweis gegen die Inspiration der Heiligen Schrift angeführt (Kahnis, Row). Doch abgesehen davon, daß die Annahme von „Versehen" auf seiten der Apostel den eigenen Aussagen der letzteren, daß der Heilige Geist durch sie rede (1 Kor. 2, 13; 14, 37; 2 Kor. 13, 13; 1 Petr. 1, 12), widerspricht, so muß auch schon der rein menschlichen Betrachtung die Theorie, welche die Abweichungen von dem alttestamentlichen Text auf „Versehen" oder „Gedächtnisfehler" beim Zitieren zurückführt, als unhaltbar erscheinen, wie unten noch weiter auszuführen ist.

Es gibt nur eine Erklärung für dieses oft so freie Schalten mit dem Wortlaut der alttestamentlichen Schriftstellen im Neuen Testament. Die Erklärung ist in Schriftstellen wie 1 Petr. 1, 10—12 gegeben, wo ausdrücklich gesagt wird, daß derselbe Heilige Geist, welcher in den Propheten des Alten Testaments war und durch dieselben redete, nun auch im Neuen Testament durch die Evangelisten und Apostel zeugte. Zu diesem Zeugnis gehörte natürlich auch die Einführung und Auslegung der alttestamentlichen Schriftstellen. So zitiert in den Zitaten aus dem Alten Testament der Heilige Geist gleichsam sich selbst. Und der hat Gewalt und die freie Verfügung über seine Worte; der macht beim Zitieren aus dem alttestamentlichen Schriftwort gleichsam einen „neuen Text", wie Luther sich ausdrückt, dadurch den alttestamentlichen Text zugleich auslegend. Die vom Heiligen Geist getriebenen Evangelisten und Apostel zitieren daher nicht sowohl, als daß sie einen „Griff" in die Schrift tun. Hierher gehört, was Luther von der Pfingstpredigt der Apostel sagt: „Wie gewaltig greifen sie in die Schrift, als hätten sie hunderttausend Jahr darinnen studiert und dieselbe aufs beste gelernet! Ich könnte nicht so einen gewissen Griff in die Schrift tun, ob ich wohl ein Doktor der Heiligen Schrift bin. . . . Also beweiset Gott durch die größte Narrheit und Torheit der elenden, schwachen Bettler die größte Weisheit, die auf Erden kommen ist, daß ihnen solches niemand nachtun kann, weder Hannas noch Kaiphas noch kein Mensch auf Erden."[840] Flacius

840) Erl. Ausg. 5, 183.

schreibt: „Es ist festzuhalten, daß das Alte Testament von den heiligen Schreibern des Neuen Testaments meistens so zitiert werde, daß sie auf den Sinn gesehen und mehr die Erfüllung der Weissagung als die Worte der Weissagung selbst beigebracht haben. Dies wird aber niemand verwunderlich oder verwegen erscheinen, der davon überzeugt ist, was die Sache selbst erzwingt, daß nämlich derselbe Geist durch den Mund der Evangelisten geredet habe, welcher den Mund der Propheten öffnete; sodann, daß der Propheten Amt war, das Zukünftige vorauszusagen, der Evangelisten Amt aber, das Geschehene zu erzählen. Weil daher der Geist Gottes die Weissagungen jener im Neuen Testament nicht ausschreibt, sondern auslegt, so darf man nicht die Forderung stellen, daß er die einzelnen Worte aufzähle.“ [841]) A. Pfeifer bemerkt: „Daß die Stellen des Alten Testaments im Neuen Testament nicht immer dem Wortlaut nach (*αὐτολεξεί*) angeführt worden, kommt nicht von einer Korruption des uns jetzt vorliegenden Textes her, sondern daher, daß durch Eingebung des Heiligen Geistes eine Erklärung des eigentlichen Sinnes der Stelle gegeben wird.“ [842]) Derselbe (Critica Sacra, S. 109 f.): „Im Neuen Testament werden die Aussprüche des Alten Testaments nicht immer den Worten nach, sondern oft dem Sinne nach zitiert, und zwar frei, bald aus dem hebräischen Text, bald aus der Septuaginta, bald aus beiden. Was bedarf es vieler Worte, wenn sich hier kein Widerspruch findet? Der Heilige Geist hat das Alte Testament offenbart und sich das Recht reserviert, jenes im Neuen Testament zu erklären. Wo dies von den Septuaginta geschehen ist, wurde ihre Übersetzung beibehalten; wo dies nicht geschehen ist, wird nach dem Grundtext zitiert. Wiederholt hat sich der Heilige Geist weder an jene Übersetzung noch an die Worte des Grundtextes gebunden, sondern den Sinn mit neuen Worten ausgedrückt. Was auch immer der Fall sei: derselbe Heilige Geist, der beste Ausleger seiner eigenen Worte, hat an beiden Stellen geredet.“ Sehr gut schreibt auch Dr. Watts in dem obengenannten Werk, S. 236 ff.: „Die neutestamentlichen Schreiber verändern oft den Wortlaut der Stellen, welche sie aus dem Alten Testament zitieren, um eine authentische Auslegung derselben zu geben. . . . Diese Abweichung vom Wortlaut erwartet man gerade unter den Umständen, in welchen sich die

---

841) Clavis Scripturae Sacrae, P. II, p. 103. (Ausg. Frankf. und Leipzig 1729.)

842) Thesaurus Hermeneuticus, 1704, S. 59.

neutestamentlichen Schreiber befanden. Sie waren die erwählten und inspirierten Ausleger der Offenbarung des Alten Testaments, bestallt (commissioned) von dem, dessen Geist die Propheten des Alten Bundes zum Reden und Schreiben trieb. Standen sie nun in einem solchen Verhältnis zu dem alttestamentlichen Zeugnis von dem Geheimnis der Erlösung, dann müßte es sonderbar zugegangen sein, wenn sie bei der Berufung auf dasselbe es so klar gefunden hätten, daß es keiner Auslegung bedurfte und sie deshalb den alten Text in jedem Falle wörtlich wiedergegeben hätten. Es ist wahr, sie hätten den heiligen Text, wie er dastand, wiedergeben und dann ihre eigenen erklärenden Bemerkungen hinzufügen können. Aber hierin ist, wie sonst auch, für diejenigen, welche den Männern, die unter der besonderen Leitung des Heiligen Geistes handelten, Regeln vorschreiben möchten, die apostolische Ermahnung am Platze: ‚Wer hat des HErrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?‘ Röm. 11, 34. . . . Inspiriert von dem freien Geiste . . ., offenbaren sie die Freiheit, womit sie der Heilige Geist, der in ihnen war, befreite, und sie zitieren aus der Septuaginta, wo sie vom Hebräischen abweicht, und aus dem Hebräischen, wo es von der Septuaginta abweicht, und oft zitieren sie eine Stelle in einer Form, in welcher sie weder im hebräischen Grundtext noch in der griechischen Übersetzung gefunden wird. Indem der Heilige Geist die neutestamentlichen Schreiber trieb, in dieser Weise mit dem Alten Testament umzugehen, machte er, der der eigentliche Urheber sowohl der alttestamentlichen als der neutestamentlichen Offenbarung ist, nur sein eigenes Hoheitsrecht geltend. Er handelte dabei nach dem Gesetz des Autorenrechts, welches niemand bei nicht-inspirierten Schreibern in Frage stellt. Niemand hält einen Autor gebunden, bei Wiederholung einer früheren Angabe bei dem genauen Wortlaut der ersten Aussprache zu bleiben. Gesteht man solche Freiheit einem Menschen zu und sieht man dies beinahe als das natürliche Recht (Geburtsrecht) menschlicher Autorschaft an, dann ist es ebenso unehrerbietig als unvernünftig, die Freiheit des Geistes Gottes verkürzen zu wollen.“

Die Form der alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament gibt daher bei rechter Betrachtung der Theorie von „der wörtlichen Inspiration“ nicht „den Todesstoß“, sondern ist im Gegenteil ein gewaltiger Beweis für dieselbe. Man setze einmal den Fall, daß die Evangelisten und Apostel nicht inspiriert, sondern wie andere Schreiber bloß ihrer menschlichen Erwägung überlassen ge-

wesen wären. Würden da ihre Zitate nicht ganz anders ausgefallen sein? Würden sie nicht sorgfältig alle Anstöße, die die menschliche Betrachtung in ihrer Weise des Zitierens findet, sorgfältig vermieden und wörtlicher zitiert haben? Sagt man: Den Aposteln war eben der richtige Zusammenhang und der rechte Wortlaut der zitierten Stellen gerade nicht gegenwärtig, so ist der Einwand durchaus hinfällig. Angenommen, daß ihnen sowohl Zusammenhang als auch Wortlaut entschwunden war, so gab es ein sehr einfaches Mittel, dem Mangel abzuhelfen. Wenn uns in bezug auf eine zu zitierende Stelle Zusammenhang und Wortlaut nicht gegenwärtig sind, so schlagen wir nach. Dasselbe würden auch die Evangelisten und Apostel getan haben; das Alte Testament war ihnen ja zur Hand. Sie würden die zu zitierenden Stellen nachgeschlagen, den Zusammenhang nachgesehen und die Stellen genau dem Wortlaut nach ausgeschrieben haben. Oder könnte jemand vernünftigerweise annehmen, die Apostel hätten sich die Mühe, ihrem mangelhaften Gedächtnis durch Nachschlagen nachzuhelfen, gar nicht gegeben, in der Voraussetzung, ihre Leser würden die Ungenauigkeit im Zitieren, wenn solche mit unterliefe, gar nicht merken? St. Paulus z. B. sah seine Leser als solche an, „die das Gesetz wissen", Röm. 7, 1. Wir meinen, daß auch die menschliche Vernunft, wenn sie vernünftig sein will, darauf verzichten müsse, die Abweichungen der neutestamentlichen Zitate vom Wortlaut des Alten Testaments aus einem „Versehen" oder „Gedächtnisirrtum" seitens der heiligen Schreiber zu erklären. *Es gibt nur die eine Erklärung: der Heilige Geist redet durch die Apostel und schaltet in denselben frei mit seinem eigenen Wort.* Und wie die scheinbaren Widersprüche, welche sich in der Schrift finden, ein Beweis dafür sind, daß die Schrift nicht ein Machwerk berechnender Menschen ist, so ist speziell die Art und Weise, wie die Evangelisten und Apostel das Alte Testament zitieren, ein gewaltiger Beweis, daß sie nicht aus sich selbst, aus ihrer rein menschlichen Erwägung, sondern aus Eingebung des Heiligen Geistes geredet und geschrieben haben.

Gegen die Inspiration der Schrift ist eingewendet worden, daß in ihr so mancherlei „*geringe menschliche Dinge*" oder „Kleinigkeiten" (levicula) erwähnt werden, deren Erwähnung doch der göttlichen Würde des Heiligen Geistes offenbar nicht angemessen sei. Als solche Kleinigkeiten sind besonders bezeichnet worden Pauli Mantel und das Pergament, die Paulus in Troas zurück-

gelassen hatte (2 Tim. 4, 13), sonderlich auch die diätetische Vorschrift, Timotheus möge seines Magens wegen das bloße Wassertrinken (ὑδροποτεῖν) aufgeben und ein wenig Wein genießen (1 Tim. 5, 23). In diesem Einwand offenbart sich ganz entschieden ein Irrtum in bezug auf die „ethischen Grundsätze" des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist der Ansicht, daß die Treue im Kleinen durchaus anständig und nötig sei. Wir lesen Luk. 16, 10: „Wer im Geringsten (ἐν ἐλαχίστῳ) treu ist, der ist auch im Großen (ἐν πολλῷ) treu, und wer im Geringsten unrecht ist, der ist auch im Großen unrecht." Dafür hat selbst die Welt, sofern sie ihre Vernunft gebraucht, noch ein Verständnis, wenn sie in der Treue im Kleinen den großen Mann sieht. Sonderlich sollte aber jeder Christ Luther zustimmen, wenn dieser z. B. sagt:[843] „Du darfst nicht denken oder dich dessen verwundern, warum der Heilige Geist Lust habe, solche schlechte und verächtliche Werke [im Leben der Patriarchen] zu beschreiben, sondern höre, was der heilige Paulus sagt Röm. 15, 4: ‚Was aber zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben.' Wenn wir fest glaubeten wie ich, wiewohl ich schwächlich glaube, daß der Heilige Geist selbst und Gott, der Schöpfer aller Dinge, der rechte Meister (auctor) dieses Buches [der Bibel] sei und solcher schlechten und verächtlichen Dinge, wie sie dem Fleische schlecht und gering zu sein dünken, alsdann würden wir den größten Trost davon haben, wie St. Paulus sagt. . . . Das meinet der Heilige Geist, wenn er so gar niedrig einhergeht, wo er seine Heiligen beschreibt, daß auch die allergeringsten Werke der Heiligen Gott wohlgefallen. Es ist ein köstlich Ding um einen Christenmenschen; es ist nichts so gering an ihm, es gefällt Gott wohl. Blut vergießen, sterben, schwitzen, streiten und kämpfen wider den Teufel ist in Wahrheit ein groß Ding und gefällt Gott sehr wohl. Du mußt aber also schließen: Wenn du nun gläubig bist, alsdann gefallen Gott auch die natürlichen, fleischlichen und leiblichen Werke wohl, du essest oder trinkest, du wachest oder schlafest, welches ja lauter leibliche und natürliche Werke sind. Ein so groß Ding und Sache ist der Glaube. Derhalben siehe zuerst darauf, daß du ein Christ werdest, und daß die Person durch das Wort, durch die Taufe und Sakrament, Gott angenehm und gefällig werde. Wenn die Person gläubig ist und dem Worte anhängt, dasselbe nicht verfolgt, sondern Gott dafür

843) St. L. II, 469 ff.

dankt, alsdann sollst du anderes nichts tun, denn das Salomo sagt in seinem Prediger am 9. Kapitel: ‚So gehe hin mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dein Werk gefällt Gott. Laß deine Kleider immer weiß sein und laß deinem Haupte Salbe nicht mangeln.‘“ So weisen denn auch die alten Lehrer samt den alten Dogmatikern darauf hin, welche wichtigen Lehren in den Kleinigkeiten enthalten sind, die der Apostel Paulus 2 Tim. 4, 13 und 1 Tim. 5, 23 erwähnt. Wir sehen aus diesen und andern Stellen, daß der Apostel Paulus kein Schwärmer war. Er hätte ja Gott bitten können, daß Engel ihm den in Troas zurückgelassenen Mantel samt dem Pergament zutragen möchten. Aber weil der Apostel weiß, daß Gott uns Menschen an die von ihm dargebotenen natürlichen Mittel weist, solange uns solche zu Gebote stehen, so gibt er Timotheus den Auftrag, ihm Mantel und Pergament zu überbringen. Dasselbe ist von der diätetischen Vorschrift zu sagen. Paulus verweist Timotheus in dessen Krankheit und leiblicher Schwachheit nicht bloß auf das Gebet: „Betet stets in allem Anliegen“,[844] sondern auch auf natürliche Mittel: Timotheus soll das bloße Wassertrinken einstellen und ein wenig Wein gebrauchen.[845] In Pauli Sorge um seinen Mantel finden alte Lehrer auch einen Hinweis auf des Apostels Armut, in welcher Armut er jedoch nicht müde und verdrossen geworden sei, sein Apostelamt auszurichten. Auch Pauli Verlangen nach dem Pergament offenbare des Apostels Eifer in der Ausrichtung seines Amtes.[846] In dem Apostelwort 1 Tim. 5, 23 haben wir ferner eine Erinnerung, daß wir die Kirche Gottes ja nicht mit dem Menschengebot der Prohibition beschweren. Der Staat oder, wie Luther es gewöhnlich ausdrückt, der „Kaiser“ mag Speise- und Trankgebote erlassen, und die Christen sind solchen Geboten untertan. Aber wenn die „Kirche“ sich herausnimmt, solche Gebote zu erlassen, so fällt sie unter das scharfe Urteil des Apostels 1 Tim.

844) Eph. 6, 18; Ps. 55, 23.

845) Huther z. St.: „Es versteht sich von selbst, daß der Apostel dem Timotheus nicht das Wassertrinken überhaupt untersagen will, sondern nur die gänzliche Vermeidung des Weintrinkens; ὑδροποτεῖν heißt, genau genommen, auch nicht ‚Wasser trinken‘, sondern ‚ein Wassertrinker sein‘ und wird daher nur von demjenigen gebraucht, der das Wasser zu seinem . . . ausschließlichen Getränk macht.“ Ebenso Winer, Gr.6, S. 442. Das Verbum ὑδροποτεῖν kommt im Neuen Testament nur an dieser einen Stelle vor, ist aber vom Apostel nicht gebildet, sondern echt griechisch. Nachweis bei Ebeling sub verbo.

846) L. u. W. 32, 297.

4, 1—5: *προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*, weil in diesem Falle geboten wird, „zu meiden die Speise, die Gott geschaffen hat, zu nehmen mit Danksagung den Gläubigen und denen, die die Wahrheit erkennen. Denn alle Kreatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird, denn es wird geheiliget durch das Wort Gottes und Gebet". Und das Resultat solcher Menschengebote seitens der Kirche gibt Christus Matth. 15 an: Gottes Lehre und Gebote werden durch Menschengebote verdrängt, wie wir das hierzulande in Sektengemeinschaften reichlich vor Augen haben. Kurz, in den „Kleinigkeiten", die die Schrift erwähnt, sind wichtige Lehren für einigermaßen sehende Augen enthalten. Wer von diesen levicula urteilt, daß sie des Heiligen Geistes nicht würdig seien, versteht sich nicht auf den Heiligen Geist und auf ein christliches Leben und Wesen.[847])

847) Hönecke, Dogmatik I, 351: „Es lassen sich aus diesen Stellen [1 Tim. 5, 23 und 2 Tim. 4, 13] ungezwungen zwei recht wichtige Grundsätze für das christliche Leben ableiten: aus der ersten Stelle der, daß eine überspannte Askese gänzlich nicht nach dem Geiste des Evangeliums sei; aus der andern Stelle der, daß nur eine falsche Geistlichkeit die geringfügigen Dinge dieses Lebens verachtet und sich darüber erhaben dünkt. Schriftaussprüche aber, die so lehrhaftig sind, sind wahrlich nicht unbedeutend und unwürdig der Eingebung des Heiligen Geistes." Quenstedt I, 103: Aliud est, rem aliquam esse leviculam, si *in se* spectetur et iuxta aestimationem *hominum*, et aliud, eandem esse leviculam, si *finem* attendas et sapientissimum *Dei* consilium. Multa in Scripturis levia videntur (quale est etiam illud de *penula*, quam Paulus in Troade apud Carpum reliquerat, 2 Tim. 4, 13), ad quae existimant indignum esse, ut deducamus Spiritus Sancti maiestatem, quae tamen magni momenti sunt, si finem spectemus, Rom. 15, 4, et sapientissimum Dei consilium, quo etiam talia divinis literis inserta sunt. Philippi, Glaubenslehre3 I, 261: „Aber der von der Kritik so hart mitgenommene Mantel zu Troas, in den schon die Anomöer ihren Unglauben zu hüllen liebten, und die Bücher, sonderlich aber das Pergament 2 Tim. 4, 13? Und nun gar die diätetische Vorschrift des Apostels: ‚Trinke nicht mehr Wasser, sondern brauche ein wenig Wein um deines Magens willen, und daß du oft krank bist', 1 Tim. 5, 23. Wir wollen uns nicht wundern, wenn unsere modernen Naturalisten, denen in Essen und Trinken, in Kleidung und, wenn es hoch kommt, in Büchern, namentlich in selbstverfaßten, und Pergament das ganze Heil der Menschheit besteht, mit nächstem die Sache umkehren und nur noch diese Stellen in der Schrift für inspiriert ausgeben. Was aber die Sache selbst betrifft, so ist doch die höhere, sittliche Beziehung in beiden Aussprüchen leicht erkennbar. Der letztere beugt ebenso einer falschen, überspannten Askese als einem unmäßigen Gebrauche der irdischen Gottesgaben vor, lehrt ebensowohl im konkreten Falle, daß alle Kreatur Gottes gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird, 1 Tim. 4, 4, als auch des Leibes zu warten, doch also, daß er nicht geil werde, Röm. 13, 14. Der erste Ausspruch aber zeigt uns, wie mit der eifrigsten Verwaltung selbst des

überhaupt: Wer davon redet, daß es des Heiligen Geistes nicht würdig sei, so kleiner menschlicher Dinge, als da sind Essen, Trinken, Kleidung usw., in der Schrift Erwähnung zu tun, der muß zuvor vergessen haben, daß der ewige Sohn Gottes es nicht unter seiner Würde erachtet hat, aus der Jungfrau Maria eine menschliche Natur in sein göttliches Ich aufzunehmen, in Windeln gewickelt und in eine Krippe gelegt zu werden. Wer anbetend vor dem Wunder in der Krippe zu Bethlehem steht, der findet es nicht mehr befremdlich, sondern ganz in der Ordnung, daß in der Schrift, die Gottes Wort ist, so viel „menschliche Kleinigkeiten" erwähnt werden. Gott liebt ja die Menschen samt ihren Kleinigkeiten. Luther:[848] „Mose spricht zu Pharao 2 Mos. 10: ‚Unser Vieh soll mit uns ziehen und nicht eine Klaue dahinten bleiben.' Es sollen nicht allein die Männer, Weiber, Kinder und das Vieh aus Ägypten ziehen, sondern alles, was wir haben, auch die allergeringsten Klauen, wollen wir nicht dahinten bleiben lassen. . . . Ja, höre Christum, der macht es noch besser, Matth. 10: ‚Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählet.' Lieber, was ist doch geringer und verächtlicher am ganzen Leibe des Menschen denn ein Haar oder ein Nagel? Und dieselbigen sind doch auch gezählet, und der Vater im Himmel sorgt dafür. Auf solche Weise soll man handeln von den Exempeln der geringen und schlechten Werke der Heiligen, auf daß wir daraus gelehrt und getröstet werden mögen." Sofern wir uns an den menschlichen Kleinigkeiten in der Schrift stoßen und ärgern, ist dies ein sicherer Beweis, entweder daß wir die Menschwerdung des Sohnes Gottes gar nicht glauben, oder daß uns doch diese zentrale Wahrheit bis zum Vergessen in den Hintergrund getreten ist. Darauf gehen ja die bekannten ermahnenden und warnenden Worte Luthers:[849] „Ich bitte und warne treulich einen jeden frommen Christen, daß er sich nicht stoße an der einfältigen Rede und Geschichte, so ihm oft begegnen wird, sondern zweifle nicht daran, wie schlecht es sich immer ansehen läßt, es seien eitel Worte, Werke, Gerichte und Geschichte der hohen göttlichen Majestät und Weisheit. Denn dies ist die Schrift, die alle Weisen und Klugen zu Narren macht und allein den Kleinen und Albernen offen steht, wie Christus sagt Matth.

---

höchsten Berufes im Reiche Gottes auch die treue Sorgfalt für das anscheinend Geringfügigste wohl vereinbar ist, ja, wie das eine das andere nicht aus-, sondern einschließt."

848) St. L. II, 470. 849) St. L. XIV, 3. 4.

11, 25. Darum laß deinen Dünkel und Fühlen fahren und halte von dieser Schrift als von dem allerhöchsten, edelsten Heiligtum, als von der allerreichsten Fundgrube, die nimmer ganz ausgegründet werden mag, auf daß du die göttliche Weisheit finden mögest, welche Gott hier so albern und schlecht vorleget, daß er allen Hochmut dämpfe. Hier wirst du die Windeln und die Krippen finden, da Christus inne liegt, dahin auch der Engel die Hirten weiset, Luk. 2, 11. Schlechte und geringe Windeln sind es, aber teuer ist der Schatz, Christus, der drinnen liegt."

Besonders sollen aber in der Schrift sich findende Solözismen, Barbarismen, verfehlte Satzkonstruktionen und ähnliche Dinge die Annahme der Inspiration der Schrift unmöglich machen. Am ausführlichsten hat vielleicht Kahnis in seinem Kampf wider die Inspiration der Schrift alles das zusammengestellt, was nach seiner Meinung wider die Würde des Heiligen Geistes ist. Er schreibt:[850] „Denkt eine Inspirationslehre, welche alle Solözismen und Barbarismen der apostolischen Schriften, alle verfehlten Konstruktionen des Paulus . . . dem Heiligen Geiste zuschreibt, wirklich würdig vom Heiligen Geiste?" Den Dogmatikern wird es als eine Beschränktheit angerechnet, daß sie zwar Hebraismen, aber keine Solözismen und Barbarismen in der Schrift zugeben wollen.

Was zunächst die Solözismen betrifft, so ist, wie auch Quenstedt erinnert und nachweist, das Wort „Solözismus" nicht immer in demselben Sinne gebraucht worden.[851] Versteht man darunter einen „fehlerhaften Volksdialekt" oder eine Abweichung vom sogenannten klassischen Griechisch, so wird darüber bei den „Barbarismen" sogleich das Nötige gesagt werden. Versteht man aber unter „Solözismus" einen Verstoß gegen die grammatischen Regeln einer Sprache, so sagt in bezug auf diesen Punkt Winer vom Neuen Testament:[852] „Das Neue Testament ist grammatisch, was die einzelnen Sprachregeln betrifft, ganz griechisch geschrieben." Wer das Neue Testament in bezug auf diesen Punkt prüft, wird Winer zustimmen. Aber auch den wilden Reden von „Barbarismen" muß jeder vernünftige Sinn abgesprochen werden.

---

850) So in der ersten Auflage seiner Dogmatik, zitiert bei Baier-Walther I, 102 f. In der zweiten Auflage in etwas gemilderter Form I, 281. 284 ff. 293 ff.

851) Systema I, 119. Interessante Angaben über den Gebrauch des Wortes Solözismus finden sich auch in *The Century Dictionary and Cyclopedia*, VII, 5755.

852) Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms 6, S. 36.

Das Neue Testament ist bekanntlich im sogenannten κοινὴ διάλεκτος geschrieben, das heißt, in dem Griechisch, das seit Alexander dem Großen nach und nach allgemeine Welt- und Verkehrssprache geworden war. Ebeling sagt von den neutestamentlichen Schreibern:[853] „Sie schrieben das zu ihrer Zeit im ganzen römischen Reiche als allgemeine Umgangssprache verbreitete hellenistische Griechisch." Und kurz vorher bemerkt Ebeling, „daß Wortschatz und Sprachgebrauch des Neuen Testaments in keiner Weise allein steht, sondern der κοινή angehört und sich vor allem auch in Briefen, Berichten, Gesuchen, Rechnungen, Kontrakten, Testamenten und dergleichen findet, also in der Sprache des alltäglichen Verkehrs und des Volkes". Robertson: "It is not speculation to speak of the κοινή as a *world-speech,* for the inscriptions in the κοινή testify to its spread over Asia, Egypt, Greece, Italy, Sicily, and the isles of the sea. . . . The κοινή was in such general use that the Roman Senate and imperial governors had the decrees translated into the world-language and scattered over the empire. It is significant that the Greek speech becomes one instead of many dialects at the very time that the Roman rule sweeps over the world."[854] So liegt der Grund auf der Hand, weshalb die heiligen Schreiber im κοινὴ διάλεκτος, das ist, in der Weltsprache oder der allgemeinen Umgangssprache, schrieben und nach der Intention des Heiligen Geistes, der in ihnen war,[855] schreiben sollten. Sie hatten ja einen Beruf an die Welt.[856] Daher wollten und sollten sie, wie in ihrer mündlichen Verkündigung, so auch in ihren Schriften, nicht etwa bloß von einem Teil des Volkes, etwa dem klassisch gebildeten Teil, sondern vom ganzen Volke verstanden werden. Handelte es sich doch um die Seligkeit des ganzen Volkes und der ganzen Menschenwelt.[857] Wie trefflich die heiligen Apostel

853) Wörterbuch zum Neuen Testament 1913, Vorrede III.

854) *Grammar* 3, p. 54. Über den Ausdruck „hellenistisches" Griechisch Winer, S. 26 f.; Blaß-Debrunner, Neutest. Gr.5, S. 1.

855) 1 Petr. 1, 12; 1 Kor. 2, 15; 2 Kor. 13, 3.

856) Matth. 28, 18—20; Mark. 16, 15. 16; Luk. 24, 46. 47.

857) D. A. L. Gräbner nennt (*Theol. Quarterly,* 1897, p. 146) das neutestamentliche Griechisch "a type of Greek" "which rendered the New Testament highly adapted to its intended use for doctrine, reproof, correction, and instruction in righteousness, not to men of polite education only, but *to the people at large,* to entire congregations of hearers to whom these books were to be read and interpreted, and who should themselves be readers searching the Scriptures of the New Testament as well as of the Old."

beim Gebrauch der allgemeinen Volks- und Verkehrssprache ihren Zweck, allgemein verstanden zu werden, erreichten, geht daraus hervor, daß sie es nicht für nötig hielten, mit ihren Briefen auch zugleich einen Kommentar zu übersenden. Wir erkennen klar, daß die apostolischen Briefe nicht nur von den Lehrern der Gemeinden, sondern von den Gemeinden selbst, also vom „Volke", verstanden wurden, und zwar beim bloßen Vorlesen der Briefe. Paulus schreibt an die Christen zu Kolossä (4, 16): „Wenn die Epistel bei euch gelesen ist, so schaffet, daß sie auch in der Gemeinde zu Laodicea gelesen werde, und daß ihr die von Laodicea leset", und an die Thessalonicher (1 Theſſ. 5, 27): „Ich beschwöre euch bei dem HErrn, daß ihr diese Epistel lesen lasset allen heiligen Brüdern." Aber selbst abgesehen von dem Zweck, daß die Apostel gerade auch in ihren Briefen von jedermann verstanden werden wollten und sollten, so offenbart es einen großen Unverstand, Abweichungen vom „klassischen Griechisch" als Barbarismen zu bezeichnen. Der Unverstand ist so groß, daß man fast mit Unwillen darangeht, ihn auch nur zu berücksichtigen. Der Anklage auf Barbarismen wegen Abweichungen vom klassischen Griechisch liegt der unsinnige, auch aller natürlichen Vernunft widersprechende Gedanke zugrunde, als ob es für den Heiligen Geist anständiger gewesen wäre, wie Demosthenes oder Plato zu reden, anstatt sich der Sprache des Volkes zu bedienen. Mit Recht gilt doch auch in bezug auf die Sprache: „Vor Gott ist nichts klein, weil vor ihm nichts groß ist." Und daher haben die Dogmatiker recht, wenn sie als Grundsatz festhalten, daß alle Urteile über das Griechische des Neuen Testaments, die einen Tadel ausdrücken, ungehörig seien und unter Christen nicht gefunden werden sollten.[858] Die griechische Sprache, wie sie uns im Neuen Testament vorliegt, und natürlich auch die hebräische Sprache des Alten Testaments sind heilige Sprachen, vor allen Sprachen, die es sonst noch in der Welt gibt. Selbst Cremer sagt[859] von dem Griechischen des Neuen Testaments, daß es zum „Organ des Geistes Christi wurde", wiewohl das nicht ganz zu der Stellung paßt, die Cremer sonst zur Inspiration der Schrift einnimmt. Sogar Rothe sagt:[860] „Man kann in der Tat mit gutem Fug von einer Sprache des Heiligen Geistes reden." Wir sollten nie vergessen:

858) Quenstedt I, 118 sq. unter status controversiae.

859) Wörterbuch der neutest. Gräzität 3, Vorrede V.

860) Zitiert von Cremer a. a. O., Vorrede VI, aus Rothes Schrift „Zur Dogmatik", Gotha 1863, S. 238.

Die griechische Sprache des Neuen Testaments ist gerade das Griechisch, in dem Gott bis an den Jüngsten Tag zur Welt redet und an das Gott alle Welt bis an den Jüngsten Tag bindet, weil es Gottes Originaltext ist, nach dem auch alle Übersetzungen sich richten müssen. So ist allerdings jeder Tadel des neutestamentlichen Griechisch anstößig und ärgerlich, weil jeder Tadel einen Tadel Gottes in sich schließt. Deshalb sind, wie bereits bemerkt wurde, die Dogmatiker mit Recht so empfindlich, wenn von Solözismen und Barbarismen im Neuen Testament geredet wird, weil diese Ausdrücke zu ihrer Zeit, wie dies auch zu unserer Zeit geschieht, in einem übeln Sinne gebraucht wurden.[861] So anstößig und ärgerlich es wäre, den Sohn Gottes einen „Barbaren" zu nennen, weil er, als die Zeit erfüllt war, aus der Jungfrau Maria eine menschliche Natur an sich nahm, so anstößig und ärgerlich ist es, in bezug auf das Wort des Sohnes Gottes, das ist, in bezug auf die Heilige Schrift, von „Barbarismen" zu reden, weil dies Wort in der Gestalt der griechischen Sprache erschienen ist, die in der Fülle der Zeit die allgemeine Volks- und Verkehrssprache war.[862]

---

861) Quenstedt I, 119 unter *θέσις*: Stylus Novi Testamenti ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est. Robertson berichtet *Grammar* 3, p. 50: "Deissmann strongly disapproves the term 'vulgar Greek,' 'bad Greek,' 'Graecitas fatiscens' in contrast with 'classic Greek.'" Die gerügten Ausdrücke sind nicht bloß sprachgeschichtlich ungehörig, sondern vor allen Dingen vom christlichen Standpunkt aus ärgerlich, weil die Christen wissen, daß das neutestamentliche Griechisch „Christi Organ" ist. Doch ist zu bemerken, daß der Ausdruck "vulgar Greek", „Vulgärsprache", in der Gegenwart nicht immer im tadelnden Sinne, sondern auch als Synonymum von „Volkssprache" gebraucht wird.

862) Wir möchten in diesem Zusammenhange noch an eine Vorsicht erinnern, die bei der Vergleichung des neutestamentlichen mit dem sogenannten klassischen Griechisch am Platze ist. Wer das Griechische des Neuen Testaments nach Wortschatz und Diktion kennt, wird jede Übereinstimmung des neutestamentlichen mit dem klassischen Griechisch interessant finden. Es ist aber zu weit gegangen, wenn wir von dieser Übereinstimmung so reden, als ob wir dadurch der Sprache des Neuen Testaments mehr Ansehen und Würde zuwenden wollten oder könnten. Damit ist im Grunde der rechte Beurteilungsmaßstab preisgegeben. Das einzigartige Ansehen und die einzigartige Würde des neutestamentlichen Griechisch besteht darin, daß es das „griechische Organ des Geistes Christi" ist, wie Cremer es ausdrückt. Zudem ist nicht zu vergessen, daß wir bei solchen Worten wie *ἀλήθεια, εὐαγγέλιον, χάρις, πίστις* usw. nur einen Gleichklang in Worten haben, da die eigentümlich christliche Bedeutung dieser Worte allen Schriftstellern klassischer Gräzität völlig unbekannt war (1 Kor. 2, 9). Dasselbe gilt natürlich auch von Ausdrücken wie *ἅγιος, δίκαιος* usw., auf das Leben bezogen, weil alles, was Nichtchristen darunter verstehen, außerhalb des Christentums gelegen ist.

Was die sogenannten „Hebraismen" („das jüdische Kolorit" des neutestamentlichen Griechisch) betrifft, so gehören sie, soweit sie wirklich vorhanden sind,[863] mit Fug und Recht in das neutestamentliche Griechisch hinein, weil das Neue Testament keine neue Religion bringt, sondern nur die Erfüllung des Alten Testaments ist. D. A. L. Gräbner schreibt:[864] "The Greek of the New Testament was to bear the stamp and imprint of the country where Jesus lived and died, and of that Church and people of which New Testament Christianity is, not in form, but as to its spiritual nature, the true continuation, its adherents living by the same faith in the same Savior as Abraham, their father according to the faith." Darauf weisen auch die Dogmatiker hin, indem sie darlegen, daß Hebraismen im Neuen Testament wegen des Zusammenhangs mit dem Alten selbstverständlich und ganz in Ordnung sind, während sie Solözismen und Barbarismen, als einen Tadel Gottes einschließend, abweisen.[865]

Bei den „verfehlten Konstruktionen des Apostels Paulus", die nach Kahnis' Ansicht der Würde des Heiligen Geistes widersprechen, ist wohl vornehmlich an sogenannte Anakolutha gedacht. Unter Anakolutha verstehen wir gewöhnlich solche unregelmäßige Satzbildungen, in denen die angefangene Konstruktion nicht durchgeführt ist, weil der Redner oder Schreiber durch zuströmende Gedanken von der begonnenen Konstruktion abgelenkt wird. Winer sagt in bezug auf die Genesis der abgebrochenen Satzbildung:[866] „Bei lebhaften, mit dem Gedanken mehr als mit dem sprachlichen Ausdruck beschäftigten Geistern sind Anakoluthien auch am häufigsten zu erwarten." In populärer Redeweise nennen wir das „aus der Konstruktion fallen". Der verständige Redner oder Schreiber fällt unwillkürlich oder absichtlich aus der Konstruktion, wenn er fühlt oder merkt, daß dies der Deutlichkeit der Darstellung oder der Hervorhebung einzelner Begriffe dient. Wir finden daher Anakoluthien

---

863) Ihre Zahl ist übertrieben worden. Vgl. Winer, Gr.6, S. 26 ff., § 3: „Hebräisch-aramäisches Kolorit der alttestamentlichen Diktion."

864) *Theological Quarterly*, 1897, p. 22.

865) Quenstedt I, 119: Aliud est *ἑβραΐζειν*, aliud *βαρβαρίζειν*. Illud de Novo Testamento affirmamus, hoc negamus. . . . Placuit namque Deo connectere utrumque foedus atque in Vetere et Novo Testamento vere admirandam minimeque fortuitam, tam in rebus quam in verbis et phrasibus, servare conformitatem. . . . Barbarum Scripturae Sacrae contemtorem esse oportet, qui ipsam barbarismorum accusare audet.

866) Gr.6, S. 500.

gerade auch bei den griechischen und lateinischen Schriftstellern aus der klassischen Periode, und alte und neue Grammatiker haben ziemlich viel Artiges und Lobenswertes über Anakoluthien zu sagen. Sie streichen sie nicht als Fehler an, sondern weisen auf ihre psychologische Entstehung und sodann auch auf ihren Nutzen hin, weil sie in den Dienst der deutlichen Darstellung und der Betonung wichtiger Gedanken treten. Weil nun der Heilige Geist auch ein Geist der Deutlichkeit der Darstellung und der Betonung besonders wichtiger Gedanken ist, so hat er es nicht für einen Abbruch an seiner Würde erachtet, sich, wie der menschlichen Sprache überhaupt, so auch insonderheit der Anakolutha zu bedienen.[867] Was die Grammatiker zur Erklärung und zum Lobe unterbrochener Satzkonstruktion zu sagen haben, kann man in den größeren Grammatiken älterer und neuer Zeit nachlesen. Wir möchten hierhersetzen, was der alte Matthiä über „Abweichungen von der regelmäßigen Konstruktion" in seiner „Ausführlichen Griechischen Grammatik", S. 1296, sagt. Es heißt dort: „Die besten griechischen Schriftsteller verlassen sehr oft die logisch-richtige oder auch die sonst durch den Sprachgebrauch

867) Beispiele bei Winer, S. 500 ff. Gal. 2, 6 haben wir, wie auch in Luthers Übersetzung hervortritt, eine anakoluthische Struktur. Auf den Anfang des Satzes ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι sollte in regelmäßiger Struktur ein Abschluß in passivischer Wendung folgen, etwa: οὐδὲν ἐδιδάχθην. (Winer.) Aber durch den Zwischensatz ὁποῖοί ποτε ἦσαν usw. veranlaßt, folgt ein Abschluß in aktivischer (medialer) Wendung. Robertson, *Grammar*3, p. 438: "One of the most striking anacolutha in Paul's epistles is found at the end of Rom. 5, 12, where the apodosis to the ὥσπερ clause is wanting. The next sentence (ἄχρι γάρ) takes up the subordinate clause ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, and the comparison is never completed. In verse 18 a new comparison is drawn in complete form." Die neueren neutestamentlichen Sprachforscher, wie Winer, Robertson, Blaß (Blaß-Debrunner, Gr.5, 1921, S. 269 ff.), gehen in der Erklärung der Anakolutha, wo sie im Neuen Testament vorkommen, nicht selten weit auseinander. Es schadet das nichts, weil der aufmerksame Bibelleser die betreffenden Stellen sehr wohl versteht, ohne daß ihm die Anakolutha erklärt werden. Gal. 2, 6 z. B. wird von jedem Bibelleser ohne Sezierung der Struktur verstanden. Während Winer, Robertson, Buttmann u. a. über unregelmäßige Konstruktionen sachlich reden, ist es bei Blaß-Debrunner leider anders. Vgl. z. B. S. 271: „In ein reines Wirrsal verläuft die Konstruktion von 1 Tim. 1, 3 ff. infolge der unaufhörlichen Einschiebsel und Anhängsel." Das „Wirrsal" hat seinen Sitz anderswo als in den Worten Pauli. Trotz des Anakoluths reiht sich in dem ganzen gewaltigen Abschnitt jeder Gedanke klar an den andern, bis der Apostel V. 17 mit ἀμήν schließt. Mit Recht rechnet Buttmann (Gr., S. 331) die Stelle 1 Tim. 1, 3 ff. zu den Stellen, in welchen „infolge des Gedankenreichtums und Fülle des Herzens" die angefangene Struktur verlassen wird.

eingeführte Ordnung oder Beziehung der Wörter eines Satzes, um dadurch entweder den Nachdruck, der auf einem oder mehreren Wörtern liegt, oder die Deutlichkeit zu befördern oder auch der Rede dadurch die ungezwungene Leichtigkeit des Gesprächstones und dadurch Anmut zu geben. Die klassischen attischen Schriftsteller tun dies nie ohne eine dieser Rücksichten; die späteren Redekünstler suchen darin eine Eleganz, die aber eben dadurch verloren geht, daß sie gesucht ist. Solche Abweichungen von der regelmäßigen Konstruktion heißen Anakolutha, das heißt, Konstruktionen, in denen ein Satz anders schließt, als der Anfang desselben erwarten ließ oder erforderte, oder wenn das nicht folgt (ἀκολουθέω mit dem ἀ priv.), was nach der angefangenen Konstruktion folgen sollte. Solche Abweichungen von der grammatisch- oder logisch-richtigen Konstruktion gründen sich nicht auf ein Versehen, sondern auf die Absicht des Schriftstellers und haben immer eine Veranlassung." [868]

Auf einzelne Schriftstellen, als angeblich der Inspiration widersprechend, ist hingewiesen worden. So auf 1 Kor. 7, 10. 12. 25, wo Paulus ausdrücklich sage, daß nicht alles, was er schreibe, des HErrn Gebot sei. Während es V. 10 heiße: „Den Ehelichen gebiete nicht ich, sondern der HErr", füge er V. 12 hinzu: „Den andern aber sage ich, nicht der HErr", und V. 25: „Von den Jungfrauen habe ich kein Gebot des HErrn." Zur Widerlegung dieses Einwands genügt, was Luther zur Stelle bemerkt: [869] „Weil hier St. Paulus bezeugte, dies Stück rede nicht der HErr, sondern er, gibt er zu verstehen, daß es nicht von Gott geboten, sondern frei sei, sonst oder so zu tun. Denn er unterscheidet seine Worte von dem Worte des HErrn, daß des HErrn Wort soll Gebot, sein Wort aber soll Rat sein." Noch anders ausgedrückt: Wir haben es hier mit einem inspirierten Rat des Apostels zu tun. Der Apostel unterscheidet hier nicht zwischen inspirierten und nicht-inspirierten Teilen seines Schreibens, sondern er gibt an, was in dem von ihm aus Inspiration Geschriebenen die Gewissen verbin-

---

868) Ausführl. griech. Gr.[2], Leipzig 1825. Auch Alex. Buttmann handelt in seiner neutest. Gr., die sich an Ph. Buttmanns Griech. Gr. anschließt, ausführlicher über das Anakoluth, S. 324 ff. Sehr ausführlich behandelt diesen Gegenstand, zum Teil im Anschluß an Winer, Robertson, *Grammar* 3, p. 435 ff. N. T., p. 435 ff.: "The very jolt that is given by the anacoluthon is often successful in making more emphasis. The attention is drawn anew to the sentence to see what is the matter.

869) St. L. VIII, 1058; Walch VIII, 1109.

dendes Gebot Gottes und was nur sein, des Apostels, die Gewissen freilassender christlicher Rat sei. Luthers Unterscheidung zwischen Gebot und Rat an dieser Stelle ist streng festzuhalten. Sonst liegt ein Mißverstand der Stelle vor, der Unachtsame in Verlegenheit bringen kann. Philippi sagt zunächst ganz richtig, der Apostel unterscheide zwischen einem „unbedingten Gebote des HErrn hinsichtlich eines sittlichen necessarium und freiem Ratschlage von seiner Seite hinsichtlich eines sittlichen ἀδιάφορον". Wenn Philippi aber hinzufügt, das δοκῶ δὲ κἀγῶ usw. (V. 40: „Ich halte aber, ich habe auch den Geist Gottes") „im Munde eines Apostels läßt sachlich keinen Widerspruch aufkommen", so ist das ein Mißverstand, der den Apostel in Widerspruch mit sich selbst setzen würde. Paulus läßt nicht nur Widerspruch gegen seinen „freien Ratschlag" aufkommen, sondern sagt wiederholt und ausdrücklich, daß jeder, dem sein Ratschlag nicht passend erscheine, frei sei, ihn zu befolgen oder nicht. — Auch der aus 1 Kor. 1, 16 gegen die Inspiration erhobene Einwurf beruht auf einer Verwechslung von zwei Dingen, die nichts miteinander zu tun haben. Es ist nämlich gesagt worden, weil der Apostel an dieser Stelle die Möglichkeit eines Gedächtnisirrtums in bezug auf die Zahl der von ihm persönlich Getauften zugestehe, so könnten seine Briefe unmöglich aus Inspiration des Heiligen Geistes geschrieben sein, weil beim Heiligen Geist Gedächtnisirrtümer unmöglich seien. Auf diesen Einwand ist kurz und treffend geantwortet worden: Wie die Inspiration die heiligen Schreiber nicht persönlich sündlos in ihrem Leben machte, so auch nicht unfehlbar oder allwissend in bezug auf die Ereignisse ihres Lebens. — Gegen die Inspiration ist auch der kurze Privatbrief an Philemon ins Feld geführt worden, weil dieser Brief in einem so zarten und höflichen Ton gehalten sei. „Soll man sich denken", meinte Kahnis, „daß der Apostel Paulus, als er jenen zarten, urbanen, von einem leisen Humor [!] berührten Brief an Philemon schrieb, nur aufzeichnete, was der Heilige Geist ihm diktierte?"[870] Allerdings kann man sich das denken, wenn man bedenkt, daß es des Heiligen Geistes Weise ist, die Christen zarte, liebliche, höfliche, wohllautende Rede zu lehren. Kol. 4, 6: „Eure Rede sei allezeit lieblich" (ἐν χάριτι). Phil. 4, 8: „Was lieblich, was wohl lautet (προσφιλῆ — εὔφημα), ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem denket nach." Den leisen, dem Heiligen Geist angeblich unanständigen „Humor" findet Kahnis wohl

870) Zitat bei Baier-Walther I, 102.

vornehmlich in den Worten V. 18—20, wo Paulus Philemon auffordert, er möge doch die Schuld, die der entlaufene, dann aber durch Paulus zu Christo bekehrte Sklave bei seinem Herrn habe, auf sein, Paulus', Konto übertragen. Der Apostel bedient sich hier allerdings einer Redeweise, die an eine Transaktion im Geschäftsleben erinnert: „Ich, Paulus, habe es geschrieben mit meiner Hand, ich will's bezahlen" (ἐγὼ ἀποτίσω). Das klingt geschäftsmäßig, wie unser: I promise to pay. Aber Christen sollte dies „Geschäft" nicht ganz unbekannt sein, und sie sollten sich nicht daran stoßen. Das ἐγὼ ἀποτίσω ist doch nur das ins Konkrete übersetzte allgemeinchristliche Gebot der Liebe: „Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen."[871] Und dies Gebot der Liebe, mit der die Christen einander lieben, fließt aus der Liebe, die Christus uns erzeigt hat, als er die Schuld der ganzen Sünderwelt auf sein Konto übertragen ließ, wie Paulus beiderlei Liebe, die für den andern eintritt, miteinander verbindet in den Worten: „Wandelt in der Liebe, gleichwie Christus uns hat geliebet und sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch."[872] Wenn wir das, was Paulus im Briefe an Philemon von der Schuldübertragung sagt, als einen dem Heiligen Geist nicht anständigen „Humor" bezeichnen wollten, so würden wir damit offenbaren, daß unser Urteil nicht der Erkenntnis entstammt, die aus Gott ist. Die alte Kirche hat daher auch ohne Bedenken und Widerspruch dem Brief an Philemon einen Platz im Kanon eingeräumt.[873] Luther urteilt[874] in seiner Vorrede zum Briefe an Philemon: „Diese Epistel zeiget ein meisterlich, lieblich Exempel christlicher Liebe. Denn da sehen wir, wie St. Paulus sich des armen Onesimi annimmt und ihn gegen seinen Herrn vertritt mit allem, das er vermag, und stellt sich nicht anders, denn als sei er selbst Onesimus, der sich versündigt habe. Doch tut er das nicht mit Gewalt oder Zwang, als er wohl Recht hätte, sondern äußert sich seines Rechten, damit er zwingt, daß Philemon sich seines Rechten auch verzeihen muß. Eben wie uns Christus getan hat gegen Gott dem Vater, also tut auch St. Paulus für Onesimus gegen Philemon. Denn Christus hat sich auch seines Rechten geäußert und mit Liebe und Demut den Vater überwunden, daß er seinen Zorn und Recht hat müssen legen und

871) Gal. 6, 2. 872) Eph. 5, 2.
873) Vgl. Fürbringer, Einleitung in das N. T., S. 71.
874) St. L. XIV, 122.

uns zu Gnaden nehmen um Christi willen, der also ernstlich uns vertritt und sich unser so herzlich annimmt."[875]

Zu den Einwänden gegen die Inspiration gehört endlich auch der Hinweis auf böse Folgen, die angeblich mit der „alten Inspirationslehre" unzertrennlich verbunden sind. Die moderne Theologie, auch die „positive", sieht, worauf wir wiederholt hinweisen mußten, in der Identifizierung von Schrift und Gottes Wort ein „böses Erbe", das uns die erste Kirche, die Kirche der Reformation, und sonderlich die Dogmatiker hinterlassen haben. „Intellektualismus", ein bloßes Verstandeschristentum, sei die natürliche Konsequenz der Verbalinspiration oder der Gleichsetzung von Schrift und Gottes Wort.[876] Diese angeblich böse Folge wurde schon behandelt. Wir weisen hier noch auf zwei angeblich böse Konsequenzen hin, die Prof. Zöckler-Greifswald anläßlich des Kierschen Handels besonders betonte und gegen „eine Rückkehr zur Schriftbeurteilung und -behandlung des 17. Jahrhunderts" einwendete. Diese bösen Konsequenzen seien der Untergang der „theologischen Wissenschaft" und die Verwandlung der Staatskirchen in Freikirchen. P. Schulze-Walsleben hatte in einem Vortrag auf der „Augustkonferenz" (1891) u. a. erklärt: „Wir finden keinen Anlaß, die Stellung zur Schrift aufzugeben, welche die Kirche von Anbeginn zu ihr eingenommen hat, und bleiben dabei, das als ihre Herrlichkeit zu preisen, daß durch sie Gott zu den Menschen redet, und daß sie sein unfehlbares Wort ist." Dagegen schrieb Prof. Zöckler in der „Evangelischen Kirchenzeitung", deren Redakteur er damals war, ziemlich ausführlich und schloß seine Ausführung mit den Worten: „Man wähne nicht, theologische Träger, geschickt zur Ausführung eines etwaigen Repristinationsplanes jener Art, aus den Lehranstalten unserer Staatskirchen beziehen oder überhaupt

---

875) Allenfalls kann man hier, Philemon V. 18—20, mit mehreren Auslegern von einem „Scherz" auf seiten des Apostels reden. Es ist aber ein „feiner, geistlicher" Scherz. So schreibt z. B. Vilmar in seiner Erklärung des Neuen Testaments II, 427: „Zuletzt scherzt der Apostel in feiner Weise, indem er gerne den dem Philemon durch die Entlaufung des Onesimus zugefügten Schaden auf seine Rechnung will gesetzt haben; er will selbst, wie er eigenhändig an ihn geschrieben, auch in eigener Person mit ihm darüber abrechnen, wobei er denn gar nicht mit in Anschlag bringen will, daß Philemon sich selbst ihm [dem Apostel, durch den er bekehrt worden war] schuldig ist." Vgl. bei Calov, Biblia Illustrata z. St., die Zeugnisse aus den Kirchenvätern über den feinen geistlichen Ton des Briefes an Philemon.

876) Vgl. S. 70—73.

mit staatskirchlicher theologischer Wissenschaft noch Fühlung behalten zu können, falls man den zur lutherischen Scholastik und ihrem absoluten Theopneustiebegriff zurückführenden Weg ernstlich beschritte. Die volle Konsequenz des absoluten Verbalinspirationsglaubens ist das Freikirchentum. Man gehe über zu jener im amerikanischen Westen[877] dermalen eifrig kultivierten Position — und das Ausscheiden aus unsern Landes- und Volkskirchen würde bald genug nicht mehr zu vermeiden sein." Was hier über die Gefahr für die „theologische Wissenschaft" gesagt ist, ist nicht so des Sinnes bar, wie es zunächst klingt. Wir müssen uns nur vergegenwärtigen, was Zöckler mit der gesamten modernen Theologie unter theologischer Wissenschaft versteht. Er versteht darunter die theologische Wissenschaft, die nicht mehr weiß, daß das Wort der Propheten und Apostel Christi Wort ist, und die daher einen Basiswechsel vorgenommen hat. Sie will die christliche Lehre nicht aus Christi Wort, der Heiligen Schrift, sondern aus dem Innern des theologisierenden Subjekts beziehen und normieren.[878] Diese theologische Wissenschaft verträgt sich allerdings nicht mit einer *γραφή*, der das Prädikat *θεόπνευστος* zukommt. Die Heilige Schrift, welche durch Inspiration Gottes unfehlbares Wort ist, verurteilt hart jede theologische Wissenschaft, die sich auf die Los-von-der-Schrift-Bewegung eingelassen hat. Sie sagt: „So jemand nicht bleibt bei den heilsamen Worten unsers HErrn JEsu Christi . . ., der ist verdüstert und weiß nichts."[879] Es geht der theologischen Wissenschaft, die ihre Basis aus der Heiligen Schrift in die „sturmfreie Burg" des theologisierenden Subjekts verlegt hat, wie dem Götzen Dagon, als man die Bundeslade Israels neben ihn gestellt hatte:[880] „Da die von Asdod des andern Morgens frühe aufstanden, fanden sie Dagon auf seinem Antlitz liegen auf der Erde vor der Lade des HErrn. Aber sie nahmen den Dagon und setzten ihn wieder an seinen Ort. Da sie aber des andern Morgens frühe aufstanden, fanden sie Dagon abermal auf seinem Antlitz liegen auf der Erde vor der Lade des HErrn, aber sein Haupt und seine

877) Die „Missourier" sind gemeint.

878) Wie nachdrücklich Zöckler die Inspiration der Schrift leugnet und daher auch die „richterliche Autorität", die „Perspikuität" und die „Suffizienz" der Schrift in Frage stellt, geht hervor aus seinen Darlegungen in seinem „Handbuch der theol. Wissenschaften" 2 III, 148—151.

879) 1 Tim. 6, 3. 4.

880) 1 Sam. 5, 2 ff.

beiden Hände abgehauen auf der Schwelle, daß der Stumpf allein drauf lag." Es ist leicht verständlich, daß die Leute zu Asdod im Selbsterhaltungstrieb sprachen: „Laßt die Lade des Gottes Israels nicht bei uns bleiben; denn seine Hand ist zu hart über uns und unsern Gott Dagon." So ist es auch leicht verständlich, daß die modernen Theologen aus Selbsterhaltungstrieb bestrebt sind, die Schrift als Gottes unfehlbares Wort in der Kirche nicht bleiben zu lassen, weil eine so beschaffene Schrift zu hart ist über sie und ihre „theologische Wissenschaft". Für die Kirche ist es aber doch besser, daß sie das Wort der Apostel und Propheten bei sich bleiben läßt, weil es der Grund (θεμέλιος) ist, auf dem sie steht, und hingegen der modernen Theologie mit ihrer „theologischen Wissenschaft" den Abschied gibt, weil diese „Wissenschaft" wegen ihrer Loslösung von den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi auf Einbildung und Nichtwissen beruht (τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος). — Auch die Furcht, es möchte „die volle Konsequenz des absoluten Theopneustiebegriffs" zum Freikirchentum führen, ist nicht unbegründet. Die inspirierte Schrift lehrt nämlich ein Doppeltes, das hier in Betracht kommt: 1. daß die „Freikirche", das ist, die vom Staat unabhängige Kirche, göttliche Ordnung ist;[881] 2. daß den Christen von Gott geboten ist, von allen Lehrern zu weichen, die Zertrennung und Ärgernis anrichten neben der Lehre, die die Christen von den Aposteln oder — was dasselbe ist — von Christo gelernt haben.[882] Daß aber die Staatskirchen solcher ἑτεροδιδασκαλοῦντες[883] voll waren und noch sind, ist allgemein zugestanden. Dasselbe gilt freilich gegenwärtig noch in demselben Maße von den „Landes-Volkskirchen", die man dort zu bewahren trachtet, wo bereits offiziell die Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen worden ist. „Die volle Konsequenz des absoluten Verbalinspirationsglaubens" — und das ist der rechte Glaube — treibt die Christen an allen Orten und zu allen Zeiten dazu, auch bei freikirchlicher Verfassung an der ungefälschten Lehre Christi, wie sie in der inspirierten Heiligen Schrift klar und irrtumslos ausgesprochen vorliegt, festzuhalten und dem Irrtum die kirchliche Gemeinschaft zu versagen.

881) Luk. 22, 25. 26: „Die weltlichen Könige herrschen. . . . Ihr aber nicht also." Matth. 23, 8: „Einer ist euer Meister, Christus." Joh. 18, 36: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt."

882) Röm. 16, 17; 2 Joh. 9—11.

883) 1 Tim. 1, 3; 6, 3.

6. Geschichtliches zur Lehre von der Inspiration.

Daß Christus und die Apostel die Verbalinspiration sowohl der alttestamentlichen als der neutestamentlichen Schrift gelehrt haben, mußte vielfach bei der Bestimmung des Begriffs der christlichen Theologie dargelegt und dann ausführlicher unter den Abschnitten „Die Heilige Schrift ist im Unterschied von allen andern Schriften Gottes Wort“ und „Die Heilige Schrift ist Gottes Wort, weil sie von Gott eingegeben oder inspiriert ist“ [884]) nachgewiesen werden. Auch Rothe, der vielfach als ein Führer auf dem Gebiet der rechten modernen Schriftanschauung gilt,[885]) gibt zu, daß die Apostel Schrift und Gottes Wort identifiziert haben, wenn er auch hinreichend links steht, um offen zu bekennen, daß der Apostel Urteil für ihn nicht maßgebend sei.[886]) Wenn Hofmann — nach dem Vorgange Schleiermachers — behauptet,[887]) daß Christus und die Apostel nicht auf „einzelne Aussprüche“ und „Einzelworte“, sondern immer nur auf „das Schriftganze“ oder das „einheitliche Schriftganze“ sich berufen, also auch nicht die Verbalinspiration lehren, so hat Kliefoth das mit Recht, wie bereits erinnert wurde, eine „unvollziehbare Phrase“ genannt.[888]) Hofmanns Behauptung gehört in die Klasse der Machtsprüche, die durch ihre Keckheit verblüffen, weil jeder Leser der Evangelien und der Briefe der Apostel weiß, daß das Gegenteil der Fall ist.[889]) — Daß die Kirchenväter die Verbalinspiration gelehrt haben, ist so evident, daß Cremer sie

884) S. 256 ff. 262 ff. 885) Nitzsche-Stephan, S. 255 ff.

886) Vgl. Philippi, Glaubenslehre 3, S. 299: „Das Faktum, daß die Apostel die ganze alttestamentliche Schrift als vom Heiligen Geiste inspiriertes Gotteswort, Gott selber also als auctor primarius Scripturae Sacrae betrachten, ist in der Tat so unwidersprechlich, daß selbst Rothe, S. 180 ff. [in seiner Schrift „Zur Dogmatik“, 1863], es nicht in Abrede nimmt, ja sogar zugesteht, daß unsere kirchlich-dogmatische Inspirationslehre sich auf die Autorität der Apostel berufen könne. Dennoch will er ebensowenig wie an die Lehre der Apostel überhaupt an die Lehre von dem Entstehungsgrunde und der Beschaffenheit des Alten Testaments gebunden sein.“ Auch bei Meusel ist III, 459 auf das Zugeständnis Rothes hingewiesen: „Rothe erkennt an, daß die ganze Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments gegenüber dem Alten auf einer solchen Anschauung von der Inspiration beruhe. Ebendeshalb verwehrt ihm sein exegetisches Gewissen, sich in diesem Punkte an die Lehre der Apostel zu binden, und er stellt der ihrigen eine andere Inspirationstheorie gegenüber. Uns gilt das eigene Zeugnis der Schrift mehr.“

887) Schriftbeweis 2 I, 671 ff.

888) Vgl. hierüber die nähere Darlegung S. 243 f.

889) Matth. 4, 4. 7. 10; Joh. 10, 35 usw. — Röm. 4, 3. 6. 7; Gal. 3, 16 usw.

anklagt, bei ihnen finde sich „die Inspirationslehre der älteren protestantischen Dogmatik".[890] Von neueren Theologen führt denselben Nachweis in bezug auf die Kirchenväter, freilich nicht tadelnd, sondern billigend und lobend, Rudelbach.[891] — Was Luther und die Dogmatiker betrifft, so wird von der modernen Theologie allgemein zugestanden und bedauert, daß sie Schrift und Gottes Wort „identifiziert", damit ein böses Erbe aus der ersten Kirche herübergenommen und leider auch zum Schaden der Kirche weitergegeben haben.[892] Um im Reformator der Kirche wenigstens einen particeps criminis in nuce zu gewinnen, wird von den meisten neueren Theologen behauptet, daß bei Luther hie und da ein Ansatz zu einer „liberaleren Schriftauffassung" sich finde.[893] Diese Behauptung widerspricht der geschichtlichen Wahrheit, wie unter dem folgenden Abschnitt zu zeigen ist. — Daß in den Symbolen der lutherischen Kirche die Verbalinspiration als unzweifelhaft feststehende Lehre vorausgesetzt ist, weil darin Schriftwort und Wort des Heiligen Geistes als synonyme Ausdrücke gebraucht werden,[894]

---

890) RE.² VI, 751.

891) Zeitschrift für d. luth. Theol. u. Kirche, 1840, 1. Heft, S. 18 f. Auch in Baiers Compendium Theologiae Historicae (nach seinem Tode herausgegeben von seinem Sohn, 1690) ist durch genügend Zitate der Nachweis geführt, daß die Kirchenväter die Verbalinspiration lehren. Quenstedt über Augustins Lehre von der Schrift, Systema I, 116. Vgl. in Chemnitz' Examen den langen Abschnitt: Testimonia veteris ecclesiae de Scriptura, Genfer Ausg. 1667, p. 39 sqq. Vorher legt Chemnitz dar, was die Schrift über sich selbst lehre. Aus dieser Darlegung wird klar Chemnitz' Stellung zur Schrift erkannt. Chemnitz sagt über den Beweis aus der Schrift für die Schrift a. a. O.: Quae hactenus ex ipsis Scripturae verbis adduximus, firmissima sunt testimonia, quibus pia mens tuto niti potest. Proponunt enim nobis *ipsius Spiritus Sancti* iudicium de Scriptura. Sicut enim veteres dicunt, de Deo nihil credendum esse, nisi ipso Deo revelante et testificante, ita etiam de *Scriptura* id credamus, quod ipsa Scriptura de se, imo quod *ipse Spiritus Sanctus de opere suo iudicat et pronunciat.* Chemnitz spricht sich also nicht „zurückhaltend" über die Inspiration der Schrift aus, wie hie und da von neueren Theologen behauptet worden ist.

892) Ihmels, Zentralfragen ², S. 56 ff.

893) So auch R. Seeberg, Dogmengesch. II, 285 ff.

894) Augsb. Konfession, M. 66, 49: Cur toties prohibet Scriptura condere et audire traditiones? Cur vocat eas doctrinas daemoniorum (1 Tim. 4, 1)? Num frustra haec praemonuit *Spiritus Sanctus?* Apologie, 107, 108: Num frustra existimant toties idem repeti? Num arbitrantur, excidisse *Spiritui Sancto* non animadvertenti has voces? Dieselbe, 74, 9: Habes igitur, lector,

wird auch in der Gegenwart allgemein zugestanden. Wenn die lutherisch sich nennenden Leugner der Inspiration einen Trost in der Tatsache finden, daß in den lutherischen Symbolen die Verbalinspiration zwar als feststehende Wahrheit vorausgesetzt, aber nicht in einem besondern Artikel gelehrt werde, so ist weder logisch noch psychologisch erkennbar, wie darin ein Trost für sie liegen könne. Daß unter den lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts Georg Calixt († 1656) die schriftgemäße Inspirationslehre aufgegeben hat, läßt sich nicht leugnen, weil er die Inspiration auf die Hauptsachen und das den heiligen Schreibern vorher Unbekannte beschränkte, in Nebensachen aber und in den Dingen, die den Schreibern vorher bekannt waren, nur eine Bewahrung vor Irrtum annahm.[895] Auch muß zugegeben werden, daß Johann Musäus († 1681) gelegentlich geäußert hat, die Verbalinspiration sei eine noch nicht genugsam bewiesene Hypothese. Musäus nahm dies zurück mit der Erklärung, daß jene Worte nicht aus seinem eigenen Sinne, sondern aus dem Sinne des Gegners geschrieben seien.[896] Der Rationalismus, der nach der Mitte des 18. Jahrhunderts mit Macht einsetzte, gab mit der christlichen Lehre überhaupt, nämlich mit der satisfactio Christi vicaria, auch die Inspiration der Heiligen Schrift auf.[897] Die Leugnung der satisfactio vicaria gibt die differentia specifica des Christentums auf und bringt die christliche Religion in eine Klasse mit der heidnischen Werklehre. Wozu dann noch eine von Gott inspirierte Heilige

---

nunc apologiam nostram, ex qua intelliges, et quid adversarii iudicaverint (retulimus enim bona fide), et quod articulos aliquot contra manifestam Scripturam *Spiritus Sancti* damnaverint.

895) Quenstedt I, 100.

896) Quenstedt berichtet I, 106: Vide disquisitionem Musaei de stylo Novi Testamenti observationibus Apologeticis M. Iac. Grossii oppositam anno 1641, in qua § 16 ait: Ad argumentum Grossii ab adversario responderi posse, quod nitatur hypothesi nondum concessa nec satis probata, scil. Spiritum Sanctum apostolis non solum res, sed ipsa etiam verba inspirasse. Item § 39: Sermonem apostolorum non esse sermonem *Dei* quoad materiale seu ipsa verba, sed quantum ad formale, scil. id, quod per sermonem revelatur. Conf. der Jenaer Theologen ausführliche Erklärung Loc. 1, De Scriptura Sacra, p. 31 sq., ubi idem D. Musaeus monet, se hoc non ex sua, sed ex antagonistae personam gerentis mente dixisse. Über Musäus vgl. Philippi, Glaubenslehre 3 I, 252.

897) Nitzsch-Stephan, S. 33 ff. 556. Über Töllner auch RE.2 XV, 711 ff. Töllner argumentiert so, daß er nicht bloß die obedientia activa, sondern die stellvertretende Genugtuung Christi überhaupt verwirft.

Schrift? Die theologische Tätigkeit der Rationalisten geht darin auf, nachzuweisen, daß die recht, das ist, nach der Vernunft, ausgelegte Schrift weiter nichts als eine erhabene, durch JEsus von Nazareth exemplifizierte Morallehre sei. — „Der Reformator der Kirche des 19. Jahrhunderts", Schleiermacher († 1834), führte nicht, wie der Reformator des 16. Jahrhunderts, die Theologie in die Schrift zurück, sondern leitete sie in den Sumpf des Gefühlsrationalismus. Quelle und entscheidende Norm der Theologie soll nicht die Schrift, sondern das fromme Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts, das christliche Erlebnis usw. sein. Nach der Methode „Schleiermacher", wenn auch mit Abweichungen in bezug auf den Inhalt des „frommen Selbstbewußtseins", betreibt wahrhaftig und zugestandenermaßen die gesamte moderne Theologie, die liberale und die positive, ihre theologische Tätigkeit. Weil sie nicht zur Schriftlehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi zurückgekehrt ist, so steht sie damit außerhalb der Sphäre, von welcher aus Christi Wort, das wir in den Schriften der Apostel und Propheten haben, als Christi oder Gottes Wort erkannt wird. Wer Christo und seinen Aposteln nicht glaubt, was sie von der Versöhnung der Welt durch die stellvertretende Genugtuung Christi lehren, der wird konsequenterweise Christo und den Aposteln auch nicht glauben, was sie von der Heiligen Schrift sagen. Wer sich unter Verwerfung der göttlichen Gedanken seine eigenen Gedanken über Gottes Versöhnung der Sünderwelt macht, wird konsequenterweise sich auch seine eigenen Gedanken über Gottes Wort, die Heilige Schrift, machen, auch mit ausdrücklicher Verwerfung des göttlichen Urteils über die Schrift.[898] Wir können

---

898) An diesen Punkt wurde anläßlich des Briggs-Prozesses auch in „L. u. W." (1893, S. 163 f.) erinnert: „Wenn jemand so entschieden die Inspiration der Schrift leugnet wie D. Briggs, so hat man alle Ursache zu fragen, ob Briggs überhaupt noch etwas von der christlichen Lehre glaube. Unter christlicher Lehre verstehen wir natürlich nicht das Gesetz — denn Teile des Gesetzes haben auch noch alle heidnischen Religionen —, sondern das Evangelium, das heißt, die Lehre, daß ein Mensch aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben und nicht durch eigene Werke selig wird. Glaubt jemand wirklich dies Evangelium, glaubt er, daß Gott die Menschen durch seines Sohnes stellvertretendes Leiden und Sterben von der ewigen Verdammnis errettet habe, dann hat er wenig Lust, daran zu zweifeln, daß Gott auch noch das an den Menschen getan habe, ihnen die Heilige Schrift als sein unfehlbares Wort zu geben. Wer die Lehre von der Rechtfertigung glaubt, kann wohl vorübergehend mit Zweifeln in bezug auf die Göttlichkeit der Schrift angefochten werden, aber daß er dieselbe

die Stellung der modernen Theologie zur Schrift in Zusammenfassung so beschreiben: Die modernen Theologen wollen nicht der Schrift glauben, was diese über sich selbst sagt, sondern sie wollen a posteriori, auf dem Wege der menschlichen Untersuchung und Kritik, den Charakter der Schrift bestimmen.[899] Bei diesem modus procedendi kommen sie zu dem Resultat, daß die Schrift nicht Gottes unfehlbares Wort ist, sondern ein vom Heiligen Geist mehr oder minder beeinflußter geschichtlicher Bericht über Gottes Offenbarung im Wort (Offenbarungsurkunde). In diesem geschichtlichen Bericht, weil er zum Teil vom Heiligen Geist, zum Teil von Menschen (der „Urgemeinde", primitive Church) stamme (daher: „gottmenschlicher" Bericht), seien naturgemäß Irrtümer nicht ausgeschlossen. Deshalb sei es Aufgabe der modernen Theologie, die in hohem Maße Sinn für die „Wirklichkeit" besitze, an der Schrift nach Inhalt und Wortlaut Kritik zu üben, wenn es ihr

beharrlich leugnen und dabei doch die christliche Lehre von der Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christi Verdienst festhalten könne, ist schwer anzunehmen. D. Briggs hat — nach seiner deutlichen Erklärung — den christlichen Glauben über Bord geworfen. . . . Er spricht dies deutlich in der näheren Darlegung der von ihm angenommenen 'progressive sanctification' aus. Er begründet seine Lehre, daß die ‚Heiligung' der Seele noch nach dem Tode sich weiter entwickeln müsse, damit, daß er sagt, man könne doch unmöglich annehmen, daß ‚Vater und Kind, Mutter und Säugling, der Lehrer und der Schüler, der sich aufopfernde Missionar und der Neubekehrte, der eifrige Evangelist und der Dieb und Mörder, der noch vom Galgen aus in seiner letzten Stunde sich zu Christo kehrt, — daß diese alle gleich behandelt werden sollten'. Dieser Argumentation liegt die Leugnung des Christentums zugrunde, nämlich die Leugnung der Lehre: ‚Es ist hie kein Unterschied; sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Christum JEsum geschehen ist.' D. Briggs will den Schächer am Kreuz nicht mit dem ‚eifrigen Evangelisten' zugleich und alsbald ins Paradies kommen, sondern erst noch durch die 'progressive sanctification' hindurchgehen lassen, weil er überhaupt nicht glaubt, daß die Vergebung der Sünden allein um Christi Verdienstes willen geschieht und daher dem Gläubigen, wenn er glaubt und sobald er glaubt, alle Missetaten getilgt werden wie eine Wolke und seine Sünden wie ein Nebel. Briggs ist also vom christlichen Glauben im Zentrum abgefallen. Daß nun auch die Schriftstellen, welche bezeugen, daß die Heilige Schrift Gottes Wort sei, keinen Eindruck mehr auf ihn machen, braucht uns nicht wunderzunehmen. Er wäre bei seiner Lehre vom Heilswege vom christlichen Glauben abgefallen, wenn er auch noch äußerlich die Schrift als Gottes Wort stehen ließe."

899) Bei Hastings VII, 346 findet sich eine zutreffende Beschreibung dieser a posteriori-Methode der modernen Theologie.

bisher auch noch nicht gelungen sei, die Grenzen zwischen Wahrheit und Irrtum festzustellen. In der Hauptsache sei man einig, nämlich darin, daß die Schrift nicht als Gottes unfehlbares Wort anzusehen sei, und daß die Schrift, als unfehlbares Gotteswort angesehen, auch nicht „lebenswarmes" Christentum erzeugen könne, vielmehr sei bei der alten Schriftauffassung „Intellektualismus" die naturgemäße Folge. Wenn die neueren Theologen noch von „Inspiration" reden, so verstehen sie darunter nicht die einzigartige göttliche Handlung, wodurch Gott den heiligen Schreibern sein Wort eingab, damit es für seine Kirche der Glaubensgrund bis an den Jüngsten Tag sei (Eph. 2, 20; Joh. 17, 20), sondern sie verstehen unter „Inspiration" nur eine, wenn auch gesteigerte, geistliche Erleuchtung, die allen Christen zukomme. Wie die Erleuchtung, die allen Christen zukomme, nicht völlige Irrtumslosigkeit einschließe, so mache auch die gesteigerte Erleuchtung der heiligen Schreiber diese nicht irrtumslos. Zur Charakteristik der modernen Theologie gehört auch, daß die Mehrzahl ihrer Vertreter fordern, es seien „offenbar" Grade in der Inspiration der Schrift anzunehmen. Diese Annahme von Graden in der Inspiration hat aber nicht mehr Sinn als die Annahme von Graden in der Gottheit. Wenn Subordinatianer den Sohn Gottes Gott „im zweiten Sinne des Worts" nennen, so heben sie damit den Gottesbegriff auf, und wenn neuere Theologen von Graden der Inspiration reden, so lassen sie damit den schriftgemäßen Begriff von Inspiration fahren. Kahnis verbindet denn auch beides miteinander: Grade in der Gottheit und Grade in der göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift. Er nimmt drei Grade von Inspiration an, wenn er auch bekennt, seiner Sache nicht ganz sicher zu sein. Er schreibt (Zitat bei Baier-Walther, S. 103): „Unter diesen prophetischen und apostolischen Schriften sind sowohl vom Gesichtspunkte des Ursprungs als des Inhaltes aus Unterschiede. Wir können das Deuteronomium nicht den vier ersten Büchern gleichstellen. Unter den Propheten stehen Obadia und Jona unter Jesaia, Jeremia, Ezechiel. Im Neuen Testamente treten die Pastoralbriefe und der Brief an Philemon auf eine zweite Linie. Das Wort der Offenbarung, welches innerhalb des Reiches Alten und Neuen Bundes ergeht, ist nur im Zusammenhang der Geschichte desselben zu verstehen. Und so treten denn die Geschichtsbücher Alten und Neuen Bundes in ihr kanonisches Recht, aber ein Recht zweiten Grades. Wie der Inhalt derselben das Zusammenwirken des Göttlichen und Menschlichen im Reiche Gottes ist, so sind auch die heiligen

Geschichtschreiber nicht notwendig Männer der Offenbarung, sondern Männer, die im Geiste des Reiches Gottes stehen. Dahin gehören im Alten Testament die prophetischen Geschichtsbücher in erster, die hagiographischen Ruth, Esra, Nehemia in zweiter, die Bücher Esther und Chronik in dritter Linie. Im Neuen Testament fallen in diese zweite Reihe in erster Linie die drei ersten Evangelien, in zweiter die Apostelgeschichte. Eine dritte Klasse bilden die alt- und neutestamentlichen Hagiographen, deren Inhalt weder Offenbarung noch Geschichte des Reiches ist, sondern das Leben im Reiche Gottes, wie es sich im einzelnen darstellt. Dahin gehören im Alten Testament in erster Linie die Psalmen, in zweiter die Sprüche Salomos, Hiob und Klagelieder Jeremias, in dritter das Hohelied, Koheleth und Daniel, im Neuen Testament in erster Linie der Hebräerbrief und der 2. und 3. Brief Johannis, welche bei aller Wahrscheinlichkeit doch nicht sicher johanneischen Ursprungs und überdies mehr persönlichen Inhalts sind, in zweiter die übrigen katholischen Briefe und die Apokalypse. Wenn bei der ersten Klasse die Persönlichkeit von wesentlicher Bedeutung ist, so tritt sie dagegen in der zweiten Klasse zurück, da hier alles auf die objektive Wahrheit und den Geist der Darstellung ankommt. Es liegt aber in der Natur der dritten Klasse, daß das Subjekt in Bedeutung tritt. Es ist nicht gleichgültig, ob ein Psalm von David ist oder nicht, die Sprüche von Salomo sind oder andern, Daniel echt oder unecht usw. Aber man muß sich bei diesen Schriften dritten Ranges wohl hüten, auf Authentie zu viel stellen zu wollen. Mag dieser Versuch, vom Standpunkt der Inspiration aus die Schrift in drei Klassen zu teilen, mangelhaft sein, jedenfalls ist eine Unterscheidung von Graden der Inspiration im Sinne der Schrift, wie sie denn auch in alter und neuer Zeit bedeutende Autoritäten für sich hat." Bekanntlich ist diese Unterscheidung nicht im Sinne der Schrift. Es heißt in der Schrift 2 Tim. 3, 16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*, womit alle Schriften des Alten Testaments (*τὰ ἱερὰ γράμματα*, V. 15) unterschiedslos in eine Klasse gestellt werden. Christus zitiert Joh. 10, 34 aus den Psalmen, Ps. 82, 6: „Ihr seid Götter", setzt aber nicht hinzu, daß es nur ein Schriftwort „dritter Klasse" sei, wie Kahnis meint, sondern sagt: „Die Schrift kann nicht gebrochen werden." Die ganze Unterscheidung von Graden in der Inspiration ist eine menschliche Erfindung, die nur den Zweck hat, das menschliche theologisierende Subjekt von der lästigen Fessel der göttlichen Autorität der Schrift zu befreien.

So ist es leider richtig, wenn es bei Nitzsch-Stephan (S. 258) über „die gegenwärtige Lage" heißt: „In der Gegenwart hat die orthodoxe Inspirationslehre kaum mehr dogmatische Bedeutung. Doch wird sie von einzelnen, wie Kölling und Nösgen, noch immer mit einzelnen Abwandlungen behauptet. . . . Die übrigen Theologen — auch die konservativen — verwerfen die alte Lehre." Zöckler nennt[900]) als vereinsamte Vertreter der alten Lehre: Kohlbrügge, Gaußen, Kuyper und „auf lutherischer Seite besonders Walther in St. Louis und die von ihm geleitete Missourisynode". Auch die meisten neueren amerikanischen Theologen in den reformierten Kirchengemeinschaften haben die Inspiration der Schrift aufgegeben.[901]) Bekannte Ausnahmen sind Charles Hodge-Princeton, William Shedd-Union Seminary, New York, Benjamin B. Warfield-Princeton.[902]) In Deutschland ist von den Theologen, die allgemein

900) Handbuch der theol. Wissenschaften [2] III, 149.

901) Daher der an „die Laien" gerichtete Aufruf der „Fundamentalisten", einen Bund zu bilden gegen das ungläubige Geschlecht von Predigern, das in den "skeptical schools and seminaries of to-day" großgezogen ist. Vgl. L. u. W. 1923, 89 f. Aus dem Kreise der Fundamentalisten hat neuerdings John Horsch eine treffliche Schrift geschrieben, in der der amerikanische Liberalismus entschieden bekämpft wird. Der Titel der Schrift lautet: *Modern Religious Liberalism.* The Destructiveness and Irrationality of the New Theology. Fundamental Truth Depot, Scottdale, Pa. 331 Seiten. Vgl. die Anzeige dieser Schrift in L. u. W. 1922, S. 179 ff.

902) Charles Hodge, *Systematic Theology,* 1873, 3 Bände. Er sagt 1, 170: "Admitting that the Scriptures do contain, in a few instances, discrepancies which, with our present means of knowledge, we are unable satisfactorily to explain, they furnish no rational ground for denying their infallibility. 'The Scripture cannot be broken.' (John 10, 35.) This is the whole doctrine of plenary inspiration, taught by the lips of Christ Himself." Doch macht Hodge hie und da unnötige Verbeugungen vor Geologen und Astronomen, wodurch er seinen Standpunkt schwächt. — William Shedd, *Dogmatic Theology,* 2 Bände und 1 Supplementband [2] 1889, I, 93. 103: "Scripture itself asserts verbal inspiration. . . . Those who contend that the Bible is fallible because it contains a human element commit the same error in kind with those who assert that Jesus Christ was sinful because He had a human nature in His complex person. The human element . . . is not a fallible element, because it is blended with the divine element of inspiration and kept free from human error." Doch gilt auch bei Shedd dieselbe Bemerkung wie bei Hodge. — Benjamin B. Warfield hat unsers Wissens bis zu seinem kürzlich erfolgten Tode († 1921) die Inspiration und absolute Irrtumslosigkeit der Schrift gelehrt, eine Stellung, die er schon in seiner Antrittsrede in Princeton (1887) vertrat (abgedruckt im *Presbyterian Quarterly,* p. 389 sqq.).

bekannt sind, bisher nur Philippi in der letzten Zeit seines Lebens zur Schriftlehre von der Inspiration zurückgekehrt.[903])

Halten wir weiter Umschau, so finden wir, daß innerhalb der römischen Kirche einige Theologen, und zwar solche mit bedeutendem Namen, die Inspiration auf die Glaubensgeheimnisse oder die Hauptsachen beschränken, in den übrigen Dingen aber eine bloße Bewahrung vor Irrtum angenommen haben.[904]) Einige andere sind weiter gegangen und haben ausdrücklich die Möglichkeit und die Wirklichkeit von Irrtümern zugegeben.[905]) Sozinianer und

---

Er hat darüber Anfeindung und Spott aus der eigenen Mitte erfahren müssen, wobei es ihm ein Trost war, daß eine „ganze lutherische Synode" einstimmig sich zur Inspiration der Schrift bekenne.

903) Daß Philippi seine frühere Stellung, nach welcher er noch die Möglichkeit eines Irrtums in der Schrift zugab, in der dritten Auflage seiner „Glaubenslehre" widerrufen hat, wurde schon oben (S. 270) erwähnt. Von weniger bekannten deutschländischen Theologen bekennt sich Wilhelm Rohnert (Dogmatik der ev.-luth. K., 1902) zu „der vielgeschmähten altkirchlichen Inspirationslehre". — Eine ausführliche Darstellung und Beurteilung der modern-theologischen Lehre von der Inspiration findet sich im 11. Bericht der Synodalkonferenz, 1886.

904) So der Jesuit Franz Suarez († 1617). Quenstedt zitiert, Syst. I, 106, aus Suarez' Traktat De Fide, disp. 5, sect. 3, § 5 und 15: Hic modus [wodurch der Heilige Geist auch die Worte darreicht] est maxime proprius et perfectus et verisimilius est, observari a Spiritu Sancto, quoties mysteria, quae scribuntur, supernaturalia sunt et captum humanum excedunt. Suarez setzt jedoch hinzu: Non videtur autem necessarium, ut semper dictentur verba hoc peculiari modo; quando enim Autor Canonicus scribit aliquid, quod secundum se humanum est et subiacet sensibus, satis videtur, quod Spiritus illi specialiter *assistat* et custodiat illum ab omni errore et falsitate et ab omnibus verbis, quae non expediunt vel decent talem Scripturam. Quenstedt setzt hinzu: Suaresii sententiam laudat et approbat D. Georgius Calixtus Exercit. de autoritate Scripturae, thes. 47.

905) Quenstedt verweist I, 114 auf Pighius († 1542) und zitiert aus dessen Abhandlung über die Hierarchia Ecclesiastica, l. I, c. 2: Matthaeus et Iohannes evangelistae potuerunt et labi memoria et mentiri. . . . Quis certos nos reddet vera esse et certa, quae scribunt omnia de Christo (praesertim Marcus et Lucas), quae nunquam viderant, sed crediderunt narrantibus aliis? Quenstedt erinnert a. a. O. auch daran, daß Erasmus in seinen Bemerkungen zu Kap. 2 und 27 des Matthäusevangeliums sage: evangelistas testimonia huius modi non e libris deprompsisse, sed, memoriae fidentes, ita ut fit, lapsos esse. Quenstedt berichtet aber auch I, 117, daß D. Eck, acerrimus alias errorum et superstitionum papisticarum propugnator, in einem öffentlichen Briefe Erasmus sehr scharf angriff. Dies ist mit Recht als Beweis für die Tatsache angeführt word n (so auch von Walther in „L. u. W." 1886, S. 35 f.), daß im Papsttum die Inspiration der Schrift als feststehende Lehre galt. Wir setzen hierher den An-

Arminianer nehmen Irrtümer in der Schrift in „nebensächlichen Dingen" an.[906] Es mag hier auch darauf hingewiesen werden, daß alte und neue Schwärmer, wie die Quäker u. a., im Interesse ihres

---

fang des längeren Zitats, das Quenstedt aus Ecks Brief an Erasmus abdruckt: Istis verbis innuere videris, evangelistas more humano scripsisse et quod memoriae confisi haec scripserint, quod libros videre neglexerint, quod ita, hoc est, ob eam causam lapsi sint. Audi me, Erasme, arbitrarisne, Christianum patienter laturum, evangelistas in evangeliis lapsos? Si hic vacillat Sacrae Scripturae autoritas, quae pars alia sine suspicione erroris erit? ut pulcherrimo argumento Aur. Augustinus collegit.

906) Faustus Socinus in De Auctoritate Scripturae, c. 1, p. 15: Quaedam in Scriptura per se ipsa falsa apparere, sed quae parvi sint momenti, p. 71: fieri potuisse, ut evangelistae et apostoli in aliquibus leviter errarint. (Bei Quenstedt I, 114. Ausführlicher bei Günther, Symbolik 4, S. 97.) Über die Stellung der Sozinianer zur Schrift auch Schneckenburger, „Kleinere protest. Kirchenparteien", S. 34 f.: „Die Zuverlässigkeit [der Schrift] beschränkt Socin auf dasjenige, was zur Lehre gehört. . . . In untergeordneten Punkten räumt er Irrtümer ein." Gerade „was zur Lehre der Schrift gehört", Christi Gottheit und stellvertretende Genugtuung, leugnet Socin, und daraus fließt dann auch naturgemäß die Leugnung der Inspiration der Schrift. Beachten wir, was neuere Unitarier von der Schrift lehren, so tritt uns hier eine völlig sachliche Übereinstimmung mit der modernen Theologie, auch der positiv sich nennenden, entgegen. Günther, a. a. O., S. 96 f.: „In C. W. Wendtes *What do Unitarians Believe?* heißt es: ‚Wir halten die Bibel nicht für einen Fetisch, für ein wörtlich eingegebenes und unfehlbares Orakel Gottes.' (S. 15.) In *Unitarian Principles and Doctrines* heißt es: ‚Die Unitarier halten die Bücher der Bibel für die Urkunde der Lehre Gottes an das jüdische Volk und an die ersten Christen durch ihre weisen Männer und ihre Propheten. Ihre Lehre von der Bibel ist die, daß sie eine Sammlung von Büchern über verschiedene Gegenstände ist — historische, biographische, poetische und moralische, von verschiedenem Wert, aber meist mit einer religiösen Haltung und Absicht. Die Inspiration, die sie in der Bibel finden, ist eine Inspiration der Männer, deren Geschichte erzählt wird, nicht eine Inspiration der Worte und Buchstaben. Das Alte Testament ist die Literatur des jüdischen Volks, das Neue Testament die frühe christliche Literatur. Die Unitarier schätzen die Bibel ebenso wie irgendeine Sekte; sie gebrauchen sie in ihren Kirchen, gebrauchen sie in ihren Familien, helfen mit Freuden bei ihrer Verbreitung, aber sie machen aus diesem heiligen Buche keinen Abgott noch verehren sie seinen Namen. Sie schätzen sie wegen der Ideen, die sie behauptet, und wegen der Wahrheit, die sie enthält, und machen nicht mehr daraus, als sie wirklich ist, noch behaupten sie, daß sie etwas sei, was sie zu sein nie beansprucht.' (S. 23.) In *Scriptural Belief of Unitarian Christians* heißt es: ‚Unitarier glauben, daß die Bibel das Wort Gottes enthält, nicht daß jedes Wort, welches sie enthält, Gottes Wort ist.'" — Über die arminianische Lehre von der Schrift Schneckenburger a. a. O., S. 10 f. Günther a. a. O., S. 97. Episcopius behauptet Inst. Theol. IV, 1, 4: scriptores sanctos potuisse labi et reipsa lapsos esse memoria in rebus levibus et nihil ad salutem pertinentibus.

„inneren Lichtes“ oder einer „unmittelbaren Offenbarung“ Schrift und Gottes Wort nicht „identifizieren“ wollen und insofern in den Bahnen der modernen Theologie wandeln. Es liegt hier eine prinzipielle Übereinstimmung vor. Der Schwärmer bekannte Reden vom „Geist“, vom „inneren Licht“, von „unmittelbarer Offenbarung“ usw. haben denselben Sinn wie die Reden moderner Theologen von einer „Selbstgewißheit“ des Christentums und seiner Theologie, das ist, von einer Gewißheit, die nicht von der Heiligen Schrift abhängt, sondern „in sich selbst ruht und unmittelbare Wahrheit ist“ (Erlanger Theologie). Und wenn die Schwärmer dann weiter den „Geist“, das „innere Licht“ usw. für die „Hauptquelle“ oder die „eigentliche Quelle der Wahrheit“ erklären und die Schrift nur als „untergeordnete Regel“ gelten lassen wollen, so entspricht das genau der Stellung der modernen Theologie, die ebenfalls dadurch in der christlichen Kirche alles auf den Kopf stellt, daß sie die Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre aufgegeben hat, sich auf das „fromme Selbstbewußtsein“ des theologisierenden Subjekts, das „Erlebnis“ als angeblich „sturmfreie Burg“, zurückzieht und von hier aus die Schrift korrigiert.[907] — Über Cal-

907) Über die Stellung der Quäker zur Schrift und über ihren Zusammenhang mit der „orthodox-reformierten“ Stellung zur Schrift vgl. Schneckenburger a. a. O., S. 67 ff. Das Quäkertum stellt die konsequente Durchführung der orthodox-reformierten Lehre dar, insofern diese die seligmachende Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung des Heiligen Geistes sich nicht durch das äußere Wort der Schrift, sondern außer und neben demselben vollziehen läßt. „Alles dieses treiben die Quäker um einen Schritt weiter und langen ganz nahe bei der Linie an, jenseits deren die Schrift als historisches Buch eigentlich etwas ganz Gleichgültiges, Zufälliges, Wesenloses ist gegenüber der unmittelbaren Begeisterung.“ (S. 71.) „Sie [die Schrift] steht unter diesem Höheren [dem unmittelbaren Wort], welches ihre Autorität erst begründet.“ (S. 73.) Ausführliche Belege über die Stellung der Quäker zur Schrift bei Günther a. a. O., S. 93. 97. Nach Robert Barclay, dem Dogmatiker der Quäker, ist die Schrift aus der Offenbarung des Heiligen Geistes hervorgegangen; er fügt aber hinzu: Nihilominus, quominus solummodo sint *declaratio* fontis et non ipse fons, ideo non existimandae sunt *principalis* origo omnis veritatis vel cognitionis, nec adaequata *primaria* regula fidei et morum, licet, cum dent verum et fidele testimonium primae originis, sint et possint existimari regula *secundaria*, subordinata Spiritui, a quo, quam habent, excellentiam et certitudinem derivant. Barclay will daher auch das innere Licht oder die unmittelbare Offenbarung nicht nach der Schrift, als ob die Schrift eine gewissere Norm wäre, geprüft haben, weil die unmittelbare Offenbarung die Gewißheit in sich selbst trage. Er schreibt: Non inde sequitur, quod hae revelationes divinae ad externum Scripturarum testimonium ... tanquam ad nobiliorem aut certio-

vins Stellung zur Schrift ist auch in neuerer Zeit ziemlich ausführlich verhandelt worden. Seeberg sagt[908]) von Calvin: „Calvin ist also der Schöpfer der sogenannten altdogmatischen Inspirationstheorie." Seeberg begründet sein Urteil damit, daß Calvin die Schrift Alten und Neuen Testaments nicht nur „Orakel" Gottes nennt, sondern auch ausdrücklich sagt, daß die Schrift, einschließlich des Geschichtlichen in ihr (historiae), *dictante* Spiritu Sancto geschrieben sei,[909]) wobei die heiligen Schreiber Spiritus Sancti *amanuenses* waren.[910]) Seeberg weist auch darauf hin, daß Calvin sich sehr entschieden gegen die Kritiker wende, die Fragen aufwerfen wie diese: Quis nos certiores fecerit a Mose et prophetis haec fuisse scripta, quae sub eorum nominibus leguntur? Quin etiam quaestionem movere audent, fueritne unquam aliquis Moses? Calvin nennt solche Kritiker „nebulones" und ihre Weisheit „insania".[911]) Seeberg erklärt seinen Dissensus von Heppe, der über Calvin sagt: „Von einer eigentlichen Inspiration der Aufzeichnung ist keine Rede." [912]) Doch muß zugegeben werden, daß Calvin im Wider-

---

rem normam et amussim *examinari debeant*. Nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam *per se* evidens et clarum, intellectum bene dispositum propria evidentia et claritate cogens ad assentiendum atque insuperabiliter movens et flectens. Barclay will daher auch, daß die Christen nicht die Heilige Schrift, sondern die innere unmittelbare Offenbarung ihre feste Burg oder „letzte Zuflucht" sein lassen. Er schreibt: Illud, ad quod omnes Christianitatis professores, cuiuscunque generis seu speciei sunt, *ultimo recurrunt*, cum ad extremum pressi sunt et cuius causa cetera omnia fundamenta commendantur et creditu digna habentur et sine quo reiiciuntur: illud, inquam, oportet necessario esse solum certissimum immobile fundamentum omnis fidei Christianae. Sed *interna*, immediata, obiectiva Spiritus revelatio illud est, ad quod omnes Christianitatis professores *ultimo recurrunt* etc. Ergo est solum certissimum immobile fundamentum. Eine traurige Selbsttäuschung! Aber die Übereinstimmung mit der modernen Theologie, die ebenfalls im Gegensatz zur Schrift das „Erlebnis" oder die „Selbstgewißheit" des theologisierenden Subjekts für die „sturmfreie Burg" des Christentums erklärt, liegt auf der Hand. Barclay will daher auch, gerade wie die modernen Theologen, Schrift und Gottes Wort nicht identifiziert haben. Er sagt in seinen Animadversiones gegen Nikolaus Arnold, daß die Schrift nicht „eigentlich und schlechthin Gottes Wort sei und genannt werden müsse". Zitat bei Günther a. a. O., S. 97. Ebendaselbst (S. 93) ist auch ein Zitat aus dem *American Christian Record* der Hickfitenquäker mitgeteilt, aus dem hervorgeht, daß diese Partei der Quäker ebenfalls in der Terminologie moderner Theologen von der Schrift redet.

908) Dogmengesch. II, 385. 909) Inst. IV, 8, 6.
910) Inst. IV, 8, 9. 911) Inst. I, 8, 9.
912) Die Dogmatik d. ev.-ref. K., 1861, S. 16 f.

spruch mit seinen direkten Aussagen, die Schrift sei dictante Spiritu Sancto geschrieben und die heiligen Schreiber seien als Spiritus Sancti amanuenses zu bezeichnen, den Evangelisten gelegentlich unrichtiges Zitieren alttestamentlicher Schriftstellen zuschreibt.[913] Hier liegt also eine Inkonsequenz auf seiten Calvins vor. Aber es ist noch auf einen andern Punkt hinzuweisen, um Calvins Bekenntnis zur Inspiration der Schrift nicht zu überschätzen. Es ist daran zu erinnern, daß es wenig praktischen Wert hat, wenn sowohl die älteren als auch die neueren calvinistischen Theologen (Hodge, Shedd, Böhl usw.) die Verbalinspiration lehren, solange sie wirklich in den dem Calvinismus eigentümlichen Lehren Calvinisten bleiben. Als echte Calvinisten lehren sie, daß die Erlösung, die durch Christum geschehen ist, sich nicht auf alle Menschen, sondern nur auf einen Teil derselben erstrecke. Infolgedessen lehren sie auch mit Calvin, daß der Zweck des Schriftworts nicht der sei, alle Menschen zum Glauben und zur Seligkeit zu führen, sondern den größten Teil der Menschen zu verstocken. Calvin schreibt:[914] Quos [Deus] in vitae contumeliam et mortis exitium *creavit*, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi Verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excoecat et obstupefacit. Weiter lehren alte und neue Calvinisten, daß die Menschen, welche tatsächlich zum Glauben und zur Seligkeit erleuchtet werden, dieser Erleuchtung nicht durch das äußere Schriftwort, sondern ohne dasselbe durch eine unmittelbare Erleuchtung des Heiligen Geistes teilhaftig werden. Es liegt auf der Hand, daß hiermit die Wahrheit, daß die Schrift Gottes inspiriertes Wort ist, praktisch völlig entwertet wird. Calvinisten müssen — worauf aus ihrer eigenen Mitte hingewiesen worden ist —[915] lutherisch werden, das heißt, sie müssen die gratia particularis und die immediata Spiritus Sancti operatio vergessen, wenn sie unter den Schrecken des Gesetzes aus dem Schriftwort als Gottes Wort Trost schöpfen wollen. Solches Vergessen findet durch Gottes Gnade in vielen Fällen statt.[916] Dieselbe prak-

913) Calvin bemerkt, Comment. super Ioh. (Tholucks Ausgabe, Berlin 1833, p. 346): Quum illic [Ps. 22] queratur David, se hostibus praedae fuisse, metaphorice sub nomine vestium sua omnia designat, ac si uno verbo dixisset, spoliatum se ac nudatum ab improbis fuisse. Quam figuram dum negligunt evangelistae, *a nativo sensu discedunt.*

914) Inst. III, 24, 12. 915) Vgl. III, 201 ff.

916) Dieser Gegenstand wurde schon aus anderer Veranlassung unter Beifügung der nötigen Belege, S. 25—28 und 29—31, behandelt.

tische Entwertung der Inspiration der Schrift liegt bei den Synergisten vor, im Falle sie noch die Inspiration der Schrift bekennen. Weil die Synergisten die Erlangung der Gnade Gottes von einer Leistung auf seiten des Menschen abhängig machen (Selbstentscheidung, Selbstbestimmung, „verschiedenes Verhalten", geringere Schuld im Vergleich mit andern Menschen), und weil sich bei keinem Menschen die geforderte Leistung findet,[917] so errichten sie mit ihrer Beschränkung der *sola* gratia eine ebenso feste Blockade gegen die Erlangung der Gnade Gottes wie die Calvinisten mit ihrer Beschränkung der *universalis* gratia. Der christliche Glaube, welcher von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet wird, hält dafür, daß Gott den Gottlosen (*τὸν ἀσεβῆ*) rechtfertigt.[918] Wer sich im Vergleich mit andern Menschen vor Gott besser oder weniger schuldig dünkt, schließt sich eo ipso von der Gnade aus.[919] Die Rettung für die Synergisten liegt gerade wie für die Calvinisten in der Inkonsequenz. Wie die Calvinisten die Beschränkung der universalis gratia, so müssen die Synergisten die Beschränkung der sola gratia vergessen, wenn ihnen die Wahrheit, daß die Schrift Gottes eigenes Wort ist, praktisch etwas nützen soll. Auch dieses Vergessen findet ohne Zweifel in vielen Fällen statt. Aber auch das ist lediglich der göttlichen Gnade zu verdanken, die aus einem an sich seelenverderblichen Irrtum errettet.[920] Von selbst versteht sich auch, daß die römischen Theologen ihr Bekenntnis zur Inspiration der Schrift praktisch dadurch völlig entwerten, daß sie die authentische Auslegung der Schrift dem Papst überlassen. Durch diese exegetische Methode bringen sie es, soviel an ihnen ist, dahin, daß nicht Gott durch sein Wort, die Heilige Schrift, zu den Menschen redet, sie lehrt und regiert, sondern der Papst — unter dem Schein der Schrift — Kirche und Welt seinem päpstlichen „Ich" unterwirft. Mit Recht erklärt Luther den Grundsatz der „Romanisten", „es gebühre die Schrift niemand auszulegen denn dem Papst", für eine der „drei Mauern", hinter welchen sich das Papsttum verschanzt und seine Herrschaft aufrichtet und zu erhalten sucht.[921]

---

917) Röm. 3, 19: *ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ.* V. 23: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή.*

918) **Röm. 4, 5.** 919) Luk. 18, 9—14; Röm. 11, 22.

920) Auch dieser Punkt wurde schon S. 31 behandelt. Weitere Darlegungen II, 591 ff.; III, 144 ff.

921) An den christlichen Adel deutscher Nation, X, 269 f.

7. Luther und die Inspiration der Heiligen Schrift.

Es mußte schon wiederholt darauf hingewiesen werden, daß die moderne Theologie bei ihrer Leugnung der Inspiration der Schrift den Versuch macht, Luther zum particeps criminis zu machen. Erst die späteren Dogmatiker — so wird fast allgemein behauptet — hätten eine „künstliche Theorie" von der Inspiration aufgebaut, wonach die Schrift und Gottes Wort schlechthin zu „identifizieren" seien. Bei Luther hingegen lasse sich eine freiere Stellung zur Schrift nicht verkennen. Cremer nennt die Inspirationslehre der Dogmatiker „ein schlechthinniges Novum".[922] Seeberg kann sich wegen gewisser Äußerungen Luthers gar nicht vorstellen, daß in Luthers Geist die Verbalinspiration gewesen sein sollte.[923] Bei Nitzsch-Stephan wird einerseits zugegeben, daß Luther „die Heilige Schrift an die Stelle der kirchlichen Autorität [unter dem Papsttum] setzte", andererseits behauptet, daß sich bei Luther „deutliche Spuren" einer freieren Auffassung der Inspiration der Schrift fänden. „Auf lutherischer Seite beginnt mit Flacius und Chemnitz eine Verschärfung der Inspirationslehre. Vollends ausgebildet wurde diese von den protestantischen Scholastikern des 17. und 18. Jahrhunderts seit dem Vorbild, das Johann Gerhard bereits 1610 im Locus de Scriptura gab und 1625 in der Exegesis Uberior Loci de Scriptura weiterführte. Man glaubte, die Katholiken, die Sozinianer, die Arminianer und andere Parteien nur dann siegreich bekämpfen zu können, wenn man das göttliche Ansehen der Schrift auf den Buchstaben [auf die Worte der Schrift] ausdehnte. Die Bibel war nicht sowohl Urkunde der göttlichen Offenbarung oder des Wortes als ein göttliches Religionslehrbuch. . . . In vollster scholastischer Zuspitzung begegnet uns die ausgebildete Inspirationstheorie bei den Dogmatikern, die das alte orthodoxe System gegen Calixtus und die Synkretisten aufrechtzuerhalten suchten."[924] Daß Luther eine freie Stellung in der Inspirationslehre eingenommen habe, ist nicht nur von deutschländischen, sondern auch von amerikanischen Theologen behauptet worden, z. B. von D. Charles A. Briggs.[925]

---

922) RE.2. 3 VI, 755. 923) Dogmengesch.2 II, 289, Anm. 1.

924) Ev. Dogmatik 3, S. 249.

925) Vgl. *Presbytery of New York.* The Presbyterian Church in the United States of America against the Rev. Charles A. Briggs, D. D. Argument of the Rev. I. Lampe, D. D., a member of the Prosecuting Committee, p. 54 sqq. — Ebenso die Gegenschrift: *The Other Side.* By S. A. Farrand, Ph. D. 1897.

Aber diese Behauptung ist gänzlich außerhalb des Gebietes der geschichtlichen Wahrheit gelegen. Der Dissensus zwischen Luther und den lutherischen Dogmatikern hinsichtlich der Inspirationslehre ist pure Erfindung. Der wirkliche Unterschied zwischen Luther und den Dogmatikern ist der, daß die Dogmatiker nur schwach nachstammeln, was Luther viel gewaltiger aus der Schrift über die Schrift gelehrt hat. Erinnern wir uns noch einmal daran, was z. B. Quenstedt von der Schrift als dem inspirierten Wort Gottes aussagt. Quenstedt schreibt:[926] „Die kanonische Heilige Schrift im Grundtext ist unfehlbare Wahrheit und von jedem Irrtum frei, oder, was dasselbe ist, in der kanonischen Heiligen Schrift findet sich keine Lüge, keine Unrichtigkeit, kein, auch nicht der geringste Irrtum, sei es in den Sachen, sei es in den Worten, sondern alle und die einzelnen Dinge, die in ihr berichtet werden, sind durchaus wahr, ob sie die Lehre oder die Moral, ob sie die Geschichte, Zeitrechnung, Ortsbeschreibung oder Namengebung betreffen; kein Nichtwissen, keine Unbedachtsamkeit oder Vergeßlichkeit, kein Gedächtnisfehler kann und darf den Schreibern des Heiligen Geistes beim Schreiben der Heiligen Schrift zugeschrieben werden.“ Diese Aussage Quenstedts über die Schrift ist als ein dictum horribile bezeichnet worden. Aber alles, was Quenstedts Aussage über die Schrift enthält, das sagt auch Luther, gerade auf die von Quenstedt erwähnten Einzelheiten eingehend, von der Schrift aus. Nur geschieht dies von seiten Luthers, wie bereits bemerkt wurde, mit unvergleichlich größerer Gewalt. Um dies darzutun, stellen wir hier zusammen, was Luther erstlich über die ganze Schrift sagt, und fügen dann hinzu, wie er sich über Einzelheiten äußert, in denen man ihm eine Abweichung von der Lehre der Dogmatiker zugeschrieben hat. Dabei läßt es sich nicht vermeiden, daß zum Teil solche Worte Luthers wiederholt werden, die schon in einem andern Zusammenhang und aus anderer Veranlassung angeführt wurden.

Von der ganzen Schrift sagt Luther: „Also gibt man nun dem Heiligen Geiste die ganze Heilige Schrift.“[927] „Die Heilige Schrift ist nicht auf Erden gewachsen.“[928] „Die Heilige Schrift ist durch den Heiligen Geist gesprochen.“[929] Sie ist „des Heiligen Geistes Buch“.[930] Sie ist „Gottes Brief“ an die Menschen.[931] Solche und ähnliche Aussprüche ließen sich in die Hunderte vermehren.

---

926) Systema I, 112. 927) III, 1890. 928) VII, 2095.
929) III, 1895. 930) IX, 1775. 931) I, 1055.

Aber was Luther von der ganzen Schrift sagt, das hält er auch in jeder Beziehung und in bezug auf alle einzelnen Fragen, die betreffs der göttlichen Autorität der Schrift erhoben worden sind, konsequent fest. Bekanntlich dringt die moderne Theologie stark darauf, daß eine „menschliche Seite“ in der Schrift anerkannt werde. Diese „menschliche Seite“ sei von den alten Theologen vernachlässigt worden, und diese „menschliche Seite“ gebührend in den Vordergrund zu rücken, sei das besondere donum der modernen Theologie. Die moderne Theologie habe einen scharf entwickelten Sinn für „die Wirklichkeit“. Luther nun kennt allerdings auch eine „menschliche Seite“ der Schrift, aber nur in dem Sinne, daß Gott *sein* Wort *durch* Menschen in menschlicher Sprache hat schreiben lassen. Luther ist entsetzt über die Leute, welche zu behaupten wagen, die Schrift sei nicht *ganz* und in allen Teilen Gottes Wort, weil die Schreiber der Schrift, wie Petrus und Paulus, doch auch *Menschen* gewesen seien. Luther bemerkt, wie wir bereits sahen, zu 1 Petr. 3, 15:[932] „Wenn sie es so vornehmen und sagen: Du predigst, man soll nicht Menschenlehre halten, so doch St. Peter und Paulus, ja Christus selbst *Menschen* sind gewest; wenn du solche Leute hörst, die so gar verblendet und verstockt sind, daß sie leugnen, daß dies *Gottes* Wort sei, was die Apostel geredet und geschrieben haben, oder daran zweifeln, so schweige nur stille, rede kein Wort mit ihnen und laß sie fahren.“ Und diese „Identifizierung“ von Schrift und Gottes Wort hält Luther gerade auch in bezug auf solche Teile der Schrift fest, die uns sehr „menschlich“ zu sein scheinen. Dafür einige Beispiele: Während Kahnis meint, man könne sich nicht wohl vorstellen, daß der Heilige Geist David das eingegeben haben solle, was David in Gestalt eines *Psalms* im Herzen empfand, sagt Luther von den Psalmen: „Mich dünket, der *Heilige Geist* habe selbst wollen die Mühe auf sich nehmen und eine kurze Bibel und Exempelbuch von der ganzen Christenheit und allen Heiligen zusammenbringen.“[933] Von denen, die die Psalmen, weil sie die Bewegungen des Menschenherzens beschreiben, nicht dem Heiligen Geist, sondern dem Menschen David geben wollen, urteilt Luther, daß sie ein „fleischlich Herz“ haben.[934]

Auch über die anscheinend geringen menschlichen Dinge (levicula), deren Erwähnung schon einige ältere und besonders die modernen Theologen für des Heiligen Geistes unwürdig erachten,

---

932) St. L. IX, 1238. 933) Vorrede zum Psalter, XIV, 23.
934) Die letzten Worte Davids, III, 2803.

spricht sich Luther sehr eingehend aus. Luther warnt in seiner Vorrede auf das Alte Testament[935] „jeden frommen Christen", er wolle sich nicht dazu verführen lassen, die geringen Dinge, welche in der Schrift erwähnt und beschrieben werden, „der hohen göttlichen Majestät" abzusprechen. „Gott hat Lust", sagt Luther, „solche geringen Dinge [wie z. B. Jakobs Haushaltung und Ehestand] zu beschreiben, damit er anzeige und bezeuge, daß er nicht verschmähe, auch keinen Abscheu habe oder auch nicht weit sein wolle von der Haushaltung, von einem frommen Ehemann und von Weib und Kindern."[936] Es ist, als ob sich Luther nicht genug tun könnte hervorzuheben und darzulegen, wie wichtig und voll von heilsamer Lehre diese anscheinend geringen Dinge seien. Darum soll von diesen geringen Dingen auch in der Kirche nicht geschwiegen werden, sondern „man soll sie allezeit bewegen und den Leuten einschärfen, nämlich, warum doch der Heilige Geist, der ja einen sehr reinen Mund hat, mit so großem Fleiß von diesen Dingen reden möge, deren der heiligste Vater, der Papst, mit seinen keuschen Mönchen und Nonnen ungern einmal gedenken wollten als solcher Dinge, die gar unflätig und fleischlich sind vor ihren Augen. Denn sie wandeln in großen Dingen ihres Zölibats und ehelosen Lebens. Diesen Unflat aber, wie die Weiber schwanger geworden, Kinder geboren, und wie die Eheleute etwa miteinander gezürnt, achten sie nicht wert, daß man es lesen sollte. Es hätte, sagen sie, der Heilige Geist seiner Heiligkeit nach von himmlischen und sonst von andern, höheren Dingen reden können und nicht von solchen geringen, fleischlichen Dingen. Er sollte ein Mönch oder Nonne geworden sein; aber nun erzählt er nur, wie es um die Haushaltung gestanden habe, und wie es mit Jakobs Ehestande zugegangen sei. Das ärgert uns heilige und engelische Männer, die wir über die Wolken herwandeln in Weisheit und Geistlichkeit der Engel. Dieweil aber sie diese geringen Dinge verachten und einen Ekel daran haben, darum ist der Heilige Geist nun den so hoffärtigen und ruhmredigen Heiligen feind und erkennt sie nicht für die Seinen; er läßt sie in ihrer Herrlichkeit, Hoffart und Eitelkeit immer hinfahren und fährt hernieder zu seinen Kreaturen; dafür sorgt er und ziert sie. Denn er hat den Erdboden geschaffen, er hat Mann und Weib geschaffen und sie gesegnet, daß sie sollen fruchtbar sein; er hat ihnen die Welt unterworfen, und er ist es, der noch alles erhält;

935) St. L. XIV, 2 f.

936) Opp. exeg. Lat. VII, 285—287. St. L. II, 537 ff.

er ernährt und gibt der Mutter Milch, das Kindlein damit zu nähren und zu erhalten. Diese Kreatur verachtet er nicht. . . . Darum will uns nun der Heilige Geist lehren und bezeugen, da er von diesen geringen, menschlichen und gemeinen Dingen handelt, daß wir wissen sollen, daß er wolle bei uns sein, für uns sorgen und beweisen, daß er unser Schöpfer und Regierer sei. Das sehen die Papisten nicht, sondern verachten es; darum müssen sie auch billig die Strafe tragen für solche Verachtung. . . . Was kann doch in der Gemeinde Gottes Besseres und Nützlicheres gelehrt werden denn das Exempel einer gottseligen Hausmutter, die da betet, seufzt, schreit, Gott dankt, das Haus regiert, tut, was das Amt eines frommen Weibes mit sich bringt, begehrt, daß sie möge Kinder haben, mit großer Keuschheit, Dankbarkeit und Gottseligkeit? Was sollte sie mehr tun? Aber der Papst, Kardinäle und Bischöfe sollen das nicht sehen; denn sie sind es nicht wert. Der Heilige Geist läßt sie immer in wunderlichen, großen und überhimmlischen Dingen wandeln, und daß sie sich nur ihrer Keuschheit verwundern und dieselbe hoch rühmen, die wohl wert wäre, daß man sie damit irgend in das gemeine Haus wiese; diese Dinge aber sollen sie keineswegs sehen. Unterdes aber führt und regiert der Heilige Geist die heiligen Weiber also, daß er damit bezeuge, daß dieselben seine Kreaturen sind, die er regieren will nicht allein nach dem Geist, sondern auch nach dem Fleisch, daß sie Gott anrufen, beten, ihm für die Kinder danken und ihrem Mann gehorsam sein sollen" usw.

In der Schrift Alten Testaments finden wir Stellen, in denen auch von groben geschlechtlichen Sünden berichtet wird. Alte und neue Theologen haben von „Schmutzgeschichten" in der Schrift geredet, mit denen man den Heiligen Geist nicht belasten dürfe. Luther bemerkt in seinem Kommentar zu 1 Mos. 38, wo von der Sünde Judas und Thamars berichtet wird:[937] „Es ist ein wunderbarer Fleiß des Heiligen Geistes, diese schändliche, unzüchtige Historie zu beschreiben, daß er auch alles bis aufs Äußerste so gar genau ausführt. . . . Warum hat sich doch der allerreinste Mund des Heiligen Geistes also herniedergelassen zu solchen niedrigen, verachteten Dingen, ja, die auch unzüchtig und unflätig und dazu noch verdammlich sind, als ob solche Dinge dazu etwas sollten nütze sein, daß dadurch die Kirche und Gemeinde Gottes möchte gelehrt werden? Was hat die Kirche Gottes damit zu tun?" Luther zeigt

937) St. L. II, 1200 ff.

dann in ausführlicher Darlegung, wie voll von Lehre, Strafe, Mahnung und Trost auch solche Schriftstellen für die Kirche Gottes aller Zeiten seien.

Ob jemand die christliche Stellung zur Schrift einnimmt, das heißt, die Schrift Gottes Wort sein läßt, tritt stets klar daran zutage, wie er sich zur Irrtumsmöglichkeit der Schrift stellt. Christus lehnt die Möglichkeit eines Irrtums in der Schrift sehr entschieden ab, wenn er sagt: „Die Schrift kann nicht (οὐ δύναται) gebrochen werden." Philippi hatte noch nicht die christliche Stellung zur Schrift gefunden, solange er noch erklärte: „Man hat sich nicht von vorneherein gegen die Anerkennung der Möglichkeit zu sträuben, daß manche untergeordnete Differenzen wirklich vorhanden seien. . . . Wir möchten deshalb wenigstens nicht a priori mit Calov sagen: Nullus error, vel in leviculis, nullus memoriae lapsus, . . . ullum locum habere *potest* in universa Scriptura Sacra." Philippi hatte die rechte, einem Christen anständige Stellung zur Schrift gefunden, als er in der dritten Auflage seiner „Glaubenslehre" widerrief und Calovs a priori-Stellung zur Schrift für die richtige erklärte. Diese a priori-Stellung ist Luthers Stellung zur Schrift. Luther will nicht erst durch menschliche Untersuchung (a posteriori) die Irrtumslosigkeit der Schrift feststellen, sondern ihm steht vor aller Untersuchung fest, daß sich in der Schrift kein Irrtum finden kann. Dies hält Luther nach allen Seiten hin fest. Scheint ein Konflikt zwischen der Schrift und der menschlichen Wissenschaft vorzuliegen, so steht ihm von vorneherein fest, daß die menschliche Wissenschaft irrt und die Schrift recht hat. So sagt Luther, wie wir bereits sahen, in bezug auf das Sechstagewerk: „Kannst du es nicht vernehmen, wie es sechs Tage sind gewesen, so tu dem Heiligen Geist die Ehre, daß er gelehrter sei denn du. Denn du sollst also mit der Schrift handeln, daß du denkest, wie es Gott selbst rede." [938] Dies hält Luther auch in bezug auf alle chronologischen Angaben der Schrift fest und tritt damit in scharfen Gegensatz zur gesamten modernen Theologie. Beispiele: Prof. Hausleiter-Greifswald zieht Josephus' Bericht über Herodias dem Bericht der Schrift vor. [939] A. B. Bruce in *The Expositor's Greek Testament* läßt zu Mark. 6, 17 wenigstens die Möglichkeit offen, daß der biblische Bericht irrig sei, wenn der Irrtum sich auch nicht feststellen

---

938) Predigten über das erste Buch Mose, III, 23.

939) L. u. W. 1907, S. 426.

lasse. Auch Ihmels nimmt von vorneherein an, daß jedenfalls die Chronologie der Schrift nicht unfehlbar sei.[940] Anders Luther. Ihm steht a priori fest, daß in jedem Falle, wo die Zeitangaben der Schrift von denen menschlicher Geschichtschreiber differieren, die Heilige Schrift recht habe. Er sagt: „Ich gebrauche ihrer [der menschlichen Geschichtschreiber] also, daß ich nicht gedrungen werde, der Schrift wider zu sein. Denn ich glaube, daß in der Schrift Gott rede, der wahrhaftig ist, in andern Historien aber, daß sehr feine Leute ihren besten Fleiß und Treue, jedoch als Menschen, fürwenden oder ja zum wenigsten, daß ihre Abschreiber haben irren können."[941] Es ist dies ein Thema, das Luther, als ein großer Freund der Geschichtsstudien,[942] sehr oft behandelt. Zu 1 Mos. 11, 27. 28 bemerkt er, daß sich nach der Zeitrechnung „bei Abraham sechzig Jahre verlieren". Zugleich tadelt Luther die „kühnen Leute", welche sagen dürfen, daß hier ein Irrtum vorliege. Er (Luther) hat ebenfalls „die Jahre der Welt fleißig zusammengebracht und gerechnet". Er verwahrt sich gegen die Annahme, daß er „von solchen Fragen nichts wüßte oder davon gelesen hätte". Dennoch will er nicht zu den kühnen Leuten gehören, die die Heilige Schrift eines chronologischen Irrtums zeihen, sondern schließt mit dem demütigen Bekenntnis seines „Unverstandes, wie denn billig; denn allein der Heilige Geist ist, der alles weiß und versteht". Luther fügt noch hinzu, daß solche Dunkelheiten in der Chronologie wie das Sichverlieren der sechzig Jahre bei Abraham vom Heiligen Geist beabsichtigt seien, „damit sich nicht jemand unterstünde, aus der gewissen Rechnung der Jahre der Welt etwas Gewisses von der Welt Ende zu prophezeien. Denn ob Gott wohl Zeichen (signa) des Jüngsten Tages weiset, will auch, daß dieselbigen vor Augen und gesehen sollen sein, so will er doch nicht, daß man von diesem Tage etwas Gewisses (certum aliquid), ja auch nicht das Jahr wissen soll, auf daß fromme Christen in Erwartung dieses allerliebsten und fröhlichsten Tages für und für ihren Glauben und Gottesfurcht zu üben haben".[943] Zu 1 Mos. 11, 11 behandelt Luther die Frage, wie Arphachsad zwei Jahre nach der Sintflut geboren sein könne. Er weist auf Möglichkeiten der Harmonisierung hin, fügt aber hinzu, daß unser Glaube nicht gefährdet sei, wenn die Harmonisierungsversuche kein gewisses Resultat ergeben. Aber die Nichtgefährdung des Glaubens begründet

940) Zentralfragen 2, S. 72. 941) St. L. XIV, 491.
942) Schrift an die Ratsherren, St. L. X, 483 f.
943) St. L. I, 721 f.

er mit der Aussage: „Denn das ist gewiß, daß die Schrift nicht lügt.“ [944]) — Wie Luther alle Zeitangaben der Schrift a priori für richtig hält, weil der Autor der Schrift, der Heilige Geist, „nicht lügen kann“, so hält er auch a priori alle Widersprüche in der Schrift für schlechthin ausgeschlossen. Und diese Stellung zur Schrift hat Luther nicht bloß zu Anfang seines öffentlichen Auftretens eingenommen, wie Neuere behauptet haben, sondern bis an das Ende seines Lebens festgehalten. Er schreibt im Jahre 1520: „Die Schrift kann nicht irren.“ [945]) In demselben Jahre: „Die Schrift hat noch nie geirret.“ [946]) Im Jahre 1524: „Die Schrift stimmt allenthalben überein.“ [947]) Im Jahre 1527: „Es ist gewiß, daß die Schrift nicht mag mit sich selbst uneins sein.“ [948]) Im Jahre 1535: „Es ist unmöglich, daß die Schrift mit sich selbst uneins sein sollte, außer daß es die unverständigen, verstockten Heuchler also dünket.“ [949]) Vom Jahre 1541 und 1545 datiert Luthers „Chronikon“, in dem er, wie wir sahen, sagt, daß die chronologischen Angaben der Schrift absolut zuverlässig seien. Auch scheinbare Unordnungen in der Chronologie der Schrift sind nach Luther vom Heiligen Geist. In seiner Auslegung des Propheten Habakuk bemerkt er,[950]) daß die Propheten scheinbar keine Ordnung halten, indem sie, vom jüdischen Reiche redend, kurz abbrechen und von Christo zu reden anfangen. Aber auch dies ist vom Heiligen Geist. Luther sagt: „Der Heilige Geist hat müssen die Schuld haben, daß er nicht wohl reden könnte, sondern wie ein Trunkenbold oder Narr redet, so menge er's ineinander und führe wilde, seltsame Worte und Sprüche. Es ist aber unsere Schuld, die wir die Sprache nicht verstanden noch der Propheten Weise gewußt haben. Denn das kann je nicht anders sein, der Heilige Geist ist weise und macht die Propheten auch weise. Ein Weiser muß wohl reden können, das fehlet nimmermehr.“ Vom Evangelisten Matthäus sagt Luther,[951]) daß er Kap. 24 Jerusalems Zerstörung und das Ende der Welt „ineinandermischet und -menget“, fügt aber hinzu: „und es ist auch des Heiligen Geistes Weise in der Heiligen Schrift, daß er also redet“. Was Luther vom Ineinandermengen, Nicht-Ordnung-Halten usw. in den Berichten der Schrift sagt, verwenden neuere Theologen als einen Beweis, daß

944) St. L. I, 713 f. 945) W. XIX, 1309. 946) St. L. XX, 798.
947) St. L. III, 18. 948) St. L. XX, 798.
949) St. L. IX, 356. Walch VIII, 2141. Erl. Gal. I, 388 sq.
950) St. L. XIV, 1418.
951) Predigt über Matth. 24, 8—14. St. L. VII, 1297.

Luther „sich die Möglichkeit von geschichtlichen Ungenauigkeiten und Widersprüchen offen gehalten“ habe.[952] Sie unterlassen es aber, hinzuzusetzen, daß Luther dieses „Ineinandermengen“ usw. auf die Intention des Heiligen Geistes zurückführt. Kahnis führt gegen die Inspiration der Schrift auch die Tatsache ins Feld, daß die Evangelisten in dem Bericht über die Einsetzung des Abendmahls nicht dieselben Worte gebrauchen.[953] Luther hingegen schreibt gegen die Papisten, die wegen Auslassung nur eines Wortes im Meßkanon die Abendmahlsverwaltung für ungültig erklärten: „Sie haben nicht gemerkt, daß der Heilige Geist mit Fleiß geordnet hat, daß kein Evangelist mit dem andern in denselbigen Worten übereintrifft.“[954]

Wir sahen, daß es zur Art der modernen Theologie gehört, die Inspiration der Schrift wesentlich auf gleiche Stufe mit der Erleuchtung aller Christen zu stellen, nicht einen spezifischen, sondern nur einen graduellen Unterschied zwischen den Schreibern der Heiligen Schrift und allen Christen und ihren Lehrern hinsichtlich der Erkenntnis der Wahrheit und des Lehrens derselben anzunehmen. Wie nun die Erleuchtung die Christen und ihre Lehrer nicht irrtumslos mache, so sei auch durch die Inspiration der Schreiber der Heiligen Schrift die Irrtumslosigkeit der Schrift nicht gesichert, wenn auch den Schreibern der Schrift eine reichere Fülle des Heiligen Geistes nicht abzusprechen sei. Luther hingegen nimmt nicht bloß einen graduellen, sondern einen spezifischen Unterschied an zwischen Erleuchtung und Inspiration oder — was dasselbe ist — zwischen erleuchteten Lehrern der Kirche und den inspirierten Schreibern der Heiligen Schrift. Was die inspirierten Schreiber der Heiligen Schrift lehren, ist schlechthin Gottes eigenes Wort; was die erleuchteten Lehrer der Kirche betrifft, zu denen Luther auch sich selbst rechnet, so lehren sie Gottes Wort nur insofern und insoweit, als „wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehöret und gelernt haben“.[955] In seiner Disputatio de Fide vom Jahre 1535 sagt Luther zunächst allerdings, daß es ein und derselbe Heilige Geist sei, der in den Aposteln war und in allen Christen und ihren Lehrern zur rechten Erleuchtung wirksam ist. Dann aber zieht er eine scharfe Unterscheidungslinie zwischen den Aposteln einerseits und allen Christen und allen späteren

952) Nitzsch-Stephan, S. 268.
953) Zitat bei Baier-Walther I, 102, aus Kahnis' Dogmatik[1] I, 666.
954) Vom Mißbrauch der Messe. St. L. XIX, 1104. Walch, 1348.
955) Auslegung der letzten Worte Davids, 1543. III, 2797.

Lehrern andererseits, „damit die Kirche nicht zertrennt werde“. Er setzt nämlich hinzu:[956] „Wir sind nicht alle Apostel, die durch einen feststehenden Beschluß Gottes (certo Dei decreto) uns als unfehlbare Lehrer (infallibiles doctores) gesandt worden sind. Deshalb können nicht sie, sondern wir irren und im Glauben fehlen (falli), weil wir ohne solchen Beschluß Gottes sind.“ Ebenso scharf unterscheidet Luther zwischen der Erleuchtung, die allen Christen und allen christlichen Lehrern zukommt, und der Inspiration, wo er einen Propheten im Unterschiede von allen späteren Lehrern definiert. Er sagt in seiner Auslegung über etliche Kapitel des zweiten Buches Mose vom Jahre 1525:[957] „Ein Prophet wird genannt, der seinen Verstand von Gott hat ohne Mittel, dem der Heilige Geist das Wort in den Mund legt. . . . Niemand kann einen Propheten machen durch menschliche Predigt und Lehre, und ob es gleich Gottes Wort ist, und ich [Luther] das Wort auf das allerreinste predige, so mache ich doch keinen Propheten; einen weisen und verständigen Mann kann ich machen. Als, Matthäi am 23. Kapitel werden ‚Weise‘ genannt, welche von den Propheten die Lehre schöpften, denn Gott durch Leute redet und nicht ohne Mittel. Aber Propheten sind, die ohne alle Mittel die Lehre von Gott haben.“ Auch das, was den Propheten und Aposteln schon bekannt war, oder was sie aus schon vorhandener Heiliger Schrift nahmen, wurde ihnen „unmittelbar“ gegeben, insofern ihnen der Heilige Geist die Worte über das ihnen bereits Bekannte oder über das aus der Schrift Genommene „in den Mund legte“. Wie den Aposteln am Pfingsttage geschah, als sie so gewaltig in die Schrift griffen, „als hätten sie hunderttausend Jahre darin studiert und dieselbe aufs beste gelernt“.[958] Luther setzt noch hinzu: „Ich [Luther] könnte nicht so einen gewissen Griff in die Schrift tun, ob ich wohl ein Doktor der Heiligen Schrift bin.“

Moderne Theologen unterscheiden ferner Grade in der Inspiration. Als Beispiele führten wir unter den deutschländischen Theologen Kahnis, unter den amerikanischen Henry E. Jacobs an. Ersterer versucht die Bücher der Heiligen Schrift, je nachdem sie mehr oder weniger inspiriert seien, in drei Klassen einzuteilen. Letzterer sagt unter anderm: “A text from Genesis and one from John, one from the Psalms and one from Romans, cannot stand upon the same footing.”[959] Damit ist selbstverständlich der schriftgemäße

956) Opp. v. a. IV, 381. St. L. XIX, 1442. 957) St. L. III, 785.
958) Erl. Ausg.2 5, 183. 959) Vgl. oben, S. 221.

Inspirationsbegriff völlig aufgegeben. Nach der Schrift ist die Inspiration ein Begriff, der weder der Mehrung noch der Minderung fähig ist. Mit Recht bemerkt Quenstedt gegen den Jesuiten Bonfrère († 1643) und andere, in der Schrift finde sich nicht die geringste Spur (nec vola nec vestigium) davon, daß ein Teil der Schrift göttlicher (divinius) sei als ein anderer.[960] Christus schreibt der Schrift in allen Teilen die gleiche Göttlichkeit zu, wenn er Joh. 10, 35 sagt, daß „die Schrift" nicht gebrochen werden könne. Und nach 2 Tim. 3, 16; Röm. 3, 2; 2 Petr. 1, 21; 1 Petr. 1, 10—12; Eph. 2, 20 usw. ist die ganze Schrift gleichmäßig göttliches Produkt. So läßt denn auch Luther keine Grade in der Inspiration gelten. „So gibt man nun die ganze Schrift dem Heiligen Geist."[961] Freilich unterscheidet Luther zwischen den Büchern der Heiligen Schrift, sofern sie ihrem Inhalt nach für die Entstehung und Erhaltung des christlichen Glaubens wichtiger oder weniger wichtig sind. In diesem Sinne nennt er das Evangelium Johannis das „einige zarte, rechte Hauptevangelium", weil es vornehmlich die Lehre treibe, während die andern Evangelien mehr Tatsachen oder Ereignisse aus dem Leben Christi berichten. Aus demselben Grunde nennt Luther auch aus den Briefen der Apostel „St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und St. Petri erste Epistel" den „rechten Kern und Mark" unter allen Büchern, „welche auch billig die ersten sein sollten, und einem jeglichen Christen zu raten wäre, daß er dieselben am ersten und allermeisten läse und ihm durch täglich Lesen so gemein machte als das tägliche Brot".[962] Daraus meinen neuere Theologen beweisen zu können, daß nach Luthers „eigentlicher Meinung" die Schrift nicht in allen Teilen gleicherweise des Heiligen Geistes Wort sei.[963] Dies ist aber ein Mißverstand und Mißbrauch der Worte Luthers. Wiewohl Luther das Evangelium Johannis das „zarte, rechte Hauptevangelium" nennt, weil es vornehmlich die Lehre treibt, so gibt er doch auch die andern Evangelien in allen Teilen dem Heiligen Geist. Wir hörten bereits, daß Luther die äußere Ordnung der Tatsachen bei Matthäus, wonach dieser Evangelist (Kap. 24) die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Welt „ineinandermischt und -mengt", als des Heiligen Geistes

---

960) Syst. I, 101 f. Über Bonfrère vgl. W. S. Reilly in *The Catholic Encyclopedia*, II, 655 sq.

961) St. L. III, 1890.

962) St. L. XIV, 90 f.

963) So bei Nitzsch-Stephan, S. 268; Seeberg, Dogmengesch.² II, 287 f.

Weise, also zu reden, bezeichnet.[964] Ferner: Von den Abendmahlsworten, die wir nicht bei Johannes, sondern in den andern Evangelien, bei Matthäus, Markus und Lukas, finden, sagt Luther, daß der Heilige Geist mit Fleiß es so geordnet habe, daß in den Abendmahlsworten kein Evangelist mit dem andern übereintreffe.[965] Quenstedt ist es als eine schier unglaubliche Überspannung des Inspirationsbegriffs angerechnet worden, daß er die Wahl der Worte (voces) und der Ausdrucksweise (phrasis) nicht dem Belieben oder der menschlichen Erwägung der heiligen Schreiber überläßt, sondern der göttlichen Eingebung zuschreibt. Quenstedt lehrt nämlich erstlich, wie wir bereits unter einem andern Abschnitt sahen,[966] daß der Heilige Geist in der Inspiration nicht eine neue Sprache nach Vokabular und Ausdrucksweise geschaffen hat, sondern sich hierin dem herrschenden und den Schreibern bekannten und geläufigen Sprachgebrauch (genus loquendi) anbequemte. Quenstedt sagt: Prout informati aut assuefacti erant ad sublimius humiliusve loquendi scribendique genus, sic eodem usus Spiritus Sanctus sese indoli hominum attemperare et condescendere voluit atque ita res easdem per alios magnificentius, per alios tenuius exprimere. Dann setzt Quenstedt aber hinzu: „Daß die heiligen Schreiber jedoch diese und nicht andere Redewendungen (phrases), diese und nicht andere Worte (voces) oder gleichbedeutende (aequipollentes) gebrauchten, das kommt einzig und allein von dem göttlichen Antrieb und der göttlichen Inspiration her.“ Genau so beschreibt aber auch Luther die Inspiration. Auch er läßt die Wahl der bestimmten Wörter und der bestimmten Ausdrucksweise von der Inspiration abhängen. Er sagt zu Ps. 127, 3: „Nicht allein die Wörter (vocabula), sondern auch die Ausdrucksweise (phrasis), deren sich der Heilige Geist und die Schrift bedient, ist von Gott (divina).“[967] Zum Überfluß möchten wir noch an die bekannten Worte aus Luthers Anweisung zum Studium der Theologie erinnern, aus denen ebenfalls klar hervorgeht, daß Luther unter Inspiration der Schrift nichts anderes als die „Verbalinspiration“ verstanden hat. Er sagt zur näheren Erklärung der „meditatio“: „Zum andern sollst du meditieren, das ist, nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und buchstabische Worte im Buch [scil. in der Heiligen Schrift] immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleißi-

964) St. L. VII, 1297. 965) St. L. XIX, 1104. 966) S. 282.
967) Erl. Opp. exeg. Lat. XX, 96. St. L. IV, 1960.

gem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit [scil. mit dem „buchstabischen Worte"] meint. Und hüte dich, daß du nicht überdrüssig werdest oder denkest, du habest es einmal oder zwei genug gelesen, gehört, gesagt und verstehest es alles zu Grund; denn da wird kein sonderlicher Theologus nimmermehr aus." So gewaltig bindet Luther das ganze theologische Studium und alle Bemühung um die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit an die „buchstabischen Worte im Buch", an die Verbalinspiration. Wir wiederholen, was wir zu Anfang dieses Abschnitts bemerkten: Wenn wir von einem Unterschied zwischen Luther und den orthodoxen lutherischen Dogmatikern reden wollen, so besteht der Unterschied nicht darin, daß Luther eine „freiere Stellung" zur Schrift eingenommen hätte, sondern darin, daß er die völlige „Identifizierung" von Schrift und Gottes Wort viel gewaltiger und allseitiger lehrt als die Dogmatiker.

Wir können freilich diesen Abschnitt „Luther und die Inspiration der Schrift" nicht schließen, ohne auf mehrere Aussprüche Luthers einzugehen, die mit großer Zuversicht von fast allen neueren Theologen als Beweise für Luthers „freie" Stellung zur Schrift angeführt werden. Prüfen wir aber diese Aussprüche, so stellt sich heraus, daß sie nicht Luthers „freie" Stellung zur Schrift, sondern die unwissenschaftliche und leichtfertige Art moderner Theologen im Zitieren Luthers beweisen. Teils handeln die zitierten Aussprüche überhaupt nicht von der Inspiration der Schrift, teils sind sie völlig aus dem Zusammenhang gerissen und geradezu wider den Sinn zitiert, in dem sie von Luther gebraucht werden. Sie gehören in die große Klasse von Zitaten, die ohne Prüfung von einer Generation auf die andere vererbt werden.

Dies gilt in vollem Maße von einem Zitat, das vielleicht am weitesten verbreitet ist, auch wohl das größte Aufsehen erregt und viele an Luthers Stellung zur Schrift irregemacht hat. Wir meinen das „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat. Um zu beweisen, daß Luther „Irrtümer in der Schrift zugegeben hat", schrieb Tholuck in der ersten Auflage der Herzogschen „Realenzyklopädie": „In seiner Vorrede über Linkens Anmerkungen über die fünf Bücher Mosis (Walch XIV, 172) sagt er: ‚Haben ohne Zweifel die Propheten im Mose und die letzten Propheten in den ersten studiert und ihre guten Gedanken, vom Heiligen Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern in der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh und Stoppeln und nicht lauter

Silber, Gold und Edelgesteine bauten, so bleibt doch der Grund da; das andere verzehrt das Feuer."[968] In der zweiten Auflage der Herzogschen „Realenzyklopädie" ist der Tholucksche Artikel durch einen Artikel von Cremer ersetzt worden. Aber auch Cremer verweist wieder auf die zitierten Worte Luthers, um darzutun, daß Luther Irrtümer in der Schrift zugestehe. Cremer schreibt: „Auf der einen Seite ist die Heilige Schrift für Luther ein Buch, in welchem ‚an einem Buchstaben, ja am einigen Titel mehr und größer gelegen ist denn an Himmel und Erde'; auf der andern Seite weiß er zu sagen von Heu, Stroh und Stoppeln, welches den Propheten bei ihren eigenen guten Gedanken mit untergelaufen sei."[969] Der Cremersche Artikel ist auch in die dritte und neueste Auflage der Herzogschen Enzyklopädie übergegangen.[970] Auch Kahnis behauptete: „Von den Propheten sagt Luther, daß dieselben Moses und ihre Vorgänger studiert und nicht immer Gold und Silber, sondern auch Heu, Stroh und Holz darauf gebaut haben."[971] Was Kahnis sagt, findet sich wörtlich bei Nitzsch-Stephan noch im Jahre 1912 wiederholt.[972] Tatsache ist nun aber, daß Luther in dieser so allgemein und bis auf die neueste Zeit zitierten Stelle gar nicht vom Schreiben der Heiligen Schrift und also auch nicht von der Inspiration der Schrift redet, wie auch in „Lehre und Wehre" ausführlich dargelegt wurde.[973] Die falsche Verwendung der in Rede stehenden Worte Luthers ist auch in der zehnten Auflage von Luthardts „Kompendium der Dogmatik" in einer Anmerkung zugegeben. Während im Text auch dieser Auflage noch das „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat als Beweis für die freie Stellung Luthers zur Schrift verwendet wird, heißt es in einer Anmerkung S. 328: „Diese Worte gehen aber nach richtigem Verständnis Luthers nicht auf die biblischen Schriftsteller, sondern auf die Ausleger; vgl. Kawerau, ‚Theol. Lit.-Ztg.' 1895, S. 216." In der Tat ist es ganz unmöglich, Luthers Worte auf „die biblischen Schriftsteller", das ist, auf die Propheten, zu beziehen, insofern sie die Bibel des Alten Testaments geschrieben haben. Luther redet vielmehr von den Propheten des Alten Testaments zu den Zeiten, wenn sie nicht als unfehlbare Organe des Heiligen Geistes zum Schreiben der Heiligen Schrift getrieben wur-

968) RE.[1] VI, 695 unter „Inspiration"; Druckjahr: 1856.
969) RE.[2] VI, 753 f.; Druckjahr: 1880.
970) RE.[3] IX, 191; Druckjahr: 1901.
971) Die luth. Dogmatik[2] I, 275.
972) Ev. Dogmatik[3], S. 268.
973) 1885, S. 329 ff.; 1886, S. 8 ff.

den, sondern außerhalb des Zustandes dieser Inspiration die vorhandene Schrift Alten Testaments, gerade wie andere Leute, zum Studienobjekt machten und dabei die guten Gedanken, die ihnen der Heilige Geist bei diesem Studium eingab, „in ein Buch“ aufgeschrieben haben. Auf dieses Studium und Schreiben außerhalb des Zustandes der Inspiration zum Niederschreiben der Heiligen Schrift beziehen sich die Worte Luthers: „Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern in der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh und Holz und nicht lauter Silber, Gold und Edelgestein bauten, so bleibt doch der Grund da; das andere verzehrt das Feuer.“ Luther lehrt nämlich, daß die Propheten des Alten Testaments nicht zu allen Zeiten, sondern nur zeitweilig (temporär) aus Eingebung des Heiligen Geistes unfehlbar Gottes Wort redeten und schrieben. Er bemerkt z. B. zu 1 Mos. 44, 18:[974] „Die theologi haben ein gemein Sprichwort, daß sie sagen: Spiritus Sanctus non semper tangit corda prophetarum, das ist, der Heilige Geist rühret die Herzen der Propheten nicht allezeit. Die Erleuchtungen der Propheten währen nicht immer, für und für, ohne Aufhören. Gleichwie Esaias nicht immer und stets aufeinander Offenbarungen (continuas et assiduas revelationes) von hohen, großen Dingen gehabt, sondern allein auf sonderliche Zeit. Dasselbe zeigt auch an das Exempel des Propheten Elisa, da er von der Sunamitin sagt 2 Kön. 4, 27: ‚Laß sie, denn ihre Seele ist betrübt, und der HErr hat es mir verborgen und nicht angezeigt.‘ Daselbst bekennt er, daß Gott nicht allezeit die Herzen der Propheten rühre. Es ist wohl bisweilen der Geist gekommen, wenn sie entweder auf der Harfe oder Psalter gespielt und etliche Psalmen und geistliche Lieder gesungen haben.“[975] Daß Luther an der in Rede stehenden Stelle von den Propheten außerhalb ihres eigentlichen prophetischen Amtes redet, das ist, von den Zeiten, in denen sie mit andern mittelbar erleuchteten „guten, treuen Lehrern und Forschern der Schrift“ auf gleicher Stufe standen und irren konnten, hat sich Tholuck dadurch verdeckt, daß er bei seinem Zitieren aus Luther die Worte „auf diese Weise“ ausgelassen hat. Luthers Worte lauten: „Haben ohne Zweifel auf diese Weise die Propheten im Mose und die letzten Propheten in den ersten studiert.“ Mit dem „auf diese Weise“ weist

974) Walch II, 2417 f.; St. L. II, 1645; Erl., Opp. ex. Lat. X, 303 sq.

975) In „L. u. W.“ 1886, S. 9, Anm. 1, ist daran erinnert, daß auch Quenstedt und Calov das Spiritus Sanctus non semper tangit corda prophetarum lehren und aus der Schrift begründen.

Luther auf das Vorhergehende zurück. Im vorhergehenden redet Luther aber vom Studium der Schrift, wie es allen Christen und allen Lehrern von Gott befohlen ist, wie er selbst [Luther] und auch Augustinus die Schrift lesen und studieren, welches „Forschen und Lesen" nicht geschehen kann, „man muß mit der Feder dasein und aufzeichnen, was ihm unter dem Lesen und Studieren sonderlich eingegeben ist, daß er es merken und behalten könnte". Auch in den Worten, die auf das Tholucksche Zitat aus Luther folgen, redet Luther von Schriften, wie sie von allen Lehrern in der Kirche, auch von seinem „lieben Herrn und Freund, D. Wenzeslaus Link", geschrieben sind. Nachdem in „Lehre und Wehre" 1885, S. 329 ff., die ganze Vorrede zu Links Annotationes abgedruckt ist, wird dort sicherlich mit Recht hinzugefügt: „Hieraus geht klar hervor: Luther redet nicht von dem Schreiben der Heiligen Schrift, sondern vom Schreiben solcher Bücher, wie sie sein Freund Wenzeslaus Link schrieb und zu welchen er [Luther] Vorreden verfaßte. Luther redet nicht von einem Schreiben unter der Wirkung der ‚Inspiration', wie wir das Wort nehmen, wenn wir von der Inspirationslehre reden, sondern von dem Studieren in der Schrift mit Niederschreibung dessen ‚in ein Buch', was einem Christen der Geist Gottes Gutes beim Lesen der Schrift eingibt. . . . Luther redet hier — daß wir uns so ausdrücken — von einem täglichen Privatstudium der Propheten; ‚denn es sind nicht solche Leute gewesen, die Mosen haben unter die Bank gesteckt und eigen Gesicht gedichtet und Träume gepredigt, sondern sich in Mose täglich und fleißig geübt'. Und in dieser Sphäre läßt Luther die Möglichkeit offen, daß ‚denselben guten, treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz'. . . . So ist denn klar: Luther redet an dieser Stelle, die so beharrlich zitiert wird, um Luthers ‚freie' Stellung in der Lehre von der Inspiration zu beweisen, gar nicht von der Inspiration. Luthardt, Kahnis, Cremer usw. haben diese Stelle entweder gar nicht oder doch ohne alle Aufmerksamkeit nachgelesen." Walther wandte sich daher mit den folgenden Worten ernsten Tadels gegen Luthardt und Cremer:[976] „Auf der einen Seite sind zwar die Professoren Luthardt und Cremer in gewisser Beziehung zu entschuldigen, da sie offenbar die Stelle nicht in ihrem Zusammenhang nachgelesen, sondern Tholuck in gutem Vertrauen nachgeschrieben haben; auf der andern Seite ist es aber unverantwortlich, daß sie

976) L. u. W. 1886, S. 10 f.

in einer so wichtigen Sache sich auf einen Mann wie Tholuck verlassen haben, der selbst von Christo sagt, ‚daß das zur Auslegung Erforderliche, welches nur auswendig zu lernen ist, ihm [Christo] auch nur bekannt und zugänglich gewesen sein kann gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und der Bildungsmittel seiner Erziehung, seines Umgangs‘ [!!], woraus Tholuck den Schluß macht: ‚Findet sich in den vorliegenden Reden des Erlösers auch keine hermeneutische formelle Verfehlung, es wird sich die Unmöglichkeit nicht von vornherein behaupten lassen, ebensowenig als die eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrtums.‘ (S. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament. Gotha 1861, S. 59 f.)" In demselben Zusammenhang weist Walther noch auf eine doppelte hier vorliegende Versündigung hin: Mit Recht tadelt er die modernen Theologen, die dieses böse Werk betreiben mit der Autorität Luthers, dessen Lehre sie leichtsinnig falsch darstellen, um die Christen an der göttlichen Autorität der Schrift irrezumachen. „Ist es schon eine unverantwortliche Versündigung an dem teuren Mann Gottes Luther, demselben aus Mangel an eigenem Nachsehen eine Meinung zuzuschreiben, bei welcher er, wenn man hundert andere Aussprüche desselben vergleicht, als der konfuseste Kopf von der Welt dastehen würde, ja, eine Meinung, die er in den Abgrund der Hölle verfluchen würde, so ist es eine noch viel erschrecklichere Versündigung an Tausenden, die Luther als den größten Zeugen der Wahrheit nach den Aposteln und Propheten erkannt haben und die man wider alle Wahrheit durch Luthers Autorität in ihrem Glauben irremachte."

Neben dem „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat hat noch ein anderes Zitat aus Luther unter den modernen Theologen eine große Berühmtheit erlangt. Wir können es kurz als das „Zum-Stich-zu-schwach"-Zitat bezeichnen. Aber auch bei diesem Zitat, das ebenfalls Luthers gebrochene Stellung zur Schrift beweisen soll, ist der Zusammenhang außer acht gelassen. Wenn z. B. Cremer schreibt:[977] Luther weiß zu sagen „von einem unzureichenden Beweise des Apostels Paulus Gal. 4, 21 ff. (‚zum Stich zu schwach‘)", so wird dadurch der Eindruck erzeugt, der auch von Cremer beabsichtigt ist, als ob Luther der von Paulus Gal. 4 gebrauchten Allegorie (Sara und Isaak bedeuten die christliche Kirche, Hagar und Ismael das Gesetzesvolk) die Beweiskraft überhaupt abspreche, während Luther nur sagt, daß die Allegorie im Streit mit

977) RE.2 VI, 753.

den Juden (contra Iudaeos), denen der Apostel Paulus noch keine Autorität war, „zum Stich zu schwach" sei. Übrigens hätte Cremer und alle, die diesen Ausdruck so stark urgieren, daß sie daraus Luthers gebrochene Stellung zur Schrift beweisen wollen, es wohl der Mühe wert achten können, das lateinische Original nachzusehen. Der Ausdruck ist Luthers Genesiskommentar entnommen, in dem Luther bekanntlich die lateinische Sprache gebraucht. Was der Übersetzer mit „zum Stich zu schwach" wiedergibt, lautet im Original: „in *acie* minus valet", das ist, „hat im Streit weniger Beweiskraft". Das „im Streit" (in acie) hätte daran erinnert, daß Luther die Beweiskraft der Allegorie Gal. 4 nicht schlechthin (auch für die Christen, denen Paulus der inspirierte Apostel Christi ist) ablehnt, sondern nur in einer bestimmten Beziehung, nämlich im Kampfe mit den Juden.[978] Walther schrieb daher in bezug auf diesen Punkt gegen Cremer:[979] „Es ist Luther nicht eingefallen, zu leugnen, daß für Christen, welche Pauli Autorität als eines inspirierten Schreibers erkannt haben und darum anerkennen, die von Paulus vermittelst allegorischer Deutung einer Geschichte vorgetragene Lehre ebenso beweiskräftig ist wie jede andere von ihm direkt vorgetragene, nach dem feststehenden hermeneutischen Grundsatz: Sensus allegoricus non est argumentativus, *nisi a Spiritu Sancto traditus*, das ist, der allegorische Sinn ist nicht beweiskräftig, außer wenn er vom Heiligen Geist selbst gelehrt ist." Christen aber wissen und glauben, daß in Paulo, als dem inspirierten Apostel Christi, der Heilige Geist war.

978) In dem ganzen Abschnitt erinnert Luther daran, daß ein Prediger in anderer Weise seine christlichen Zuhörer lehrt, als er mit den Feinden der Kirche disputiert. Luther sagt: „Die gottlosen Juden lachen unser, daß unsere Väter [die Kirchenväter sind gemeint] aus diesem Text [1 Mos. 18, 1 ff.], daß dem Abraham erschienen drei Männer und er doch nur als mit einem redet, die Dreifaltigkeit haben beweisen wollen." Davon urteilt Luther: „Soviel diesen Text belanget, geben wir allerdings zu, daß der historische Verstand wider die Juden nichts beweist; aber zuweilen ist auch der uneigentliche und figürliche Verstand statthaft." Hier folgt dann Luthers Bemerkung über die Allegorie Gal. 4, 21 ff.: „Denn so tut Paulus Gal. 4, 22 ff.: nachdem er die Lehre vom Glauben meisterlich bewiesen [nämlich „aus andern gewissen und klaren Sprüchen der Schrift"] und gleichsam mit dem Schwert erfochten hat, bringt er danach herbei die Allegorie von Sara und Hagar, welche, ob sie wohl im Kampf zu schwach ist [dies ist in der St. Louiser Lutherausgabe die Übersetzung von „in acie minus valet"], denn sie weicht ab vom historischen Verstande, so macht sie doch den Handel vom Glauben fein lichte und ziert ihn."

979) L. u. W. 1886, S. 12.

Von selbst versteht sich, daß es ganz ungehörig ist, Luthers Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena als Beweis für eine „freie“ Stellung in der Lehre von der Inspiration anzuführen. So sagt z. B. Voigt, „daß Luther die Heilige Schrift nicht Wort für Wort als ein Produkt des Heiligen Geistes ansehen könne“, weil er sich „über ganze Bücher Heiliger Schrift ... das freieste Urteil erlaubte“.[980] Bei Nitzsch-Stephan findet sich die Bemerkung: „Die Offenbarung Johannis mißfällt Luther so sehr, daß er sie weder für apostolisch noch für prophetisch erachtet.“[981] Damit werden unlogisch zwei Dinge identifiziert, die nichts miteinander zu tun haben. Bei der Lehre von der Inspiration der Schrift handelt es sich nicht um den Umfang des Kanons, das ist, nicht um die Frage, ob die sogenannten Antilegomena (die Briefe Jakobi und Judä und die Offenbarung Johannis) zum Kanon gehören, sondern um die Frage, ob die als kanonisch feststehenden Bücher (Luther nennt sie „die rechten gewissen Hauptbücher“) inspiriert und Gottes unfehlbares Wort seien. Dies hält Luther, wie wir im ersten Teil dieses Abschnitts gesehen haben, unverrücklich fest. Was aber den Umfang des Kanons betrifft, so hält Luther (wie auch Chemnitz usw.) an dem Unterschied fest, der nach Eusebius' Bericht (Kirchengesch. III, 25) in der ersten Kirche in bezug auf den gewissen oder nicht gewissen apostolischen Ursprung zwischen den Schriften des Neuen Testaments gemacht wurde.[982] Luther drückt dies in seiner Vorrede auf die Epistel an die Hebräer so aus:[983] „Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments gehabt. Diese vier nachfolgenden aber haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt.“ Hönecke schreibt:[984] „Es ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Umfang des Kanons und zwischen der Inspiration der als kanonisch feststehenden Bücher der Heiligen Schrift. Und da sagt W. Walther [Professor in Rostock, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart, Heft 1, S. 42 ff.] mit Recht, Luther habe wohl offene Fragen bezüglich des Umfangs des Kanons; aber was ihm kanonisch ist, das habe schlechtweg Autorität für ihn als eingegebenes Wort Gottes. Das wird eben immer übersehen. Die neueren Theologen wollen aus Luthers Worten bezüglich einzelner Bücher immer auf seine Stellung zum

980) Fundamentaldogmatik, S. 536.

981) Ev. Dogmatik, S. 269. Ebenso argumentiert Seeberg, Dogmengesch.[2] II, 287.

982) St. L. XIV, 132. 983) A. a. O., S. 126. 984) Dogmatik I, 362.

Wort und dessen Inspiration schließen und so ihre freie Stellung zur Inspiration auf Luther übertragen. Vielmehr ist das gewiß, daß Luther das Wort als inspiriertes angesehen, und daß auf ihn als beständige Stimme der Kirche die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts sich mit vollem Recht berufen können und also ihre Lehre Luther gegenüber keineswegs eine Neuerung ist.“ Zu derselben Sache äußert sich Walther-St. Louis so:[985] „Diejenigen, welche hier an Luthers Urteil über die Antilegomena erinnern, wie er z. B. die Epistel Jakobi ‚eine rechte ströherne Epistel gegen sie‘ (die Episteln Pauli und Petri) nenne (XIV, 105), und daraus Luthers angeblich freie Ansichten über Inspiration nachweisen wollen, übergehen wir hier, da auch der schwächste Verstand ohne viel Nachdenken einsieht, wie töricht es sei, aus einem abfälligen Urteil Luthers über eine Schrift, die er nicht für kanonisch hielt, schließen zu wollen, welche freie Ansichten er über die Inspiration derjenigen Schriften gehabt habe, welche er für kanonisch hielt, während das gerade Gegenteil aus jenem Urteil zu schließen ist.“

Eine weitere Behauptung moderner Theologen geht dahin, daß Luther die göttliche Autorität der Schrift auf das beschränke, was in der Schrift „Christum treibe“. Nach dem, was in der Schrift Christum treibe, wolle Luther alles übrige in der Schrift gerichtet und beurteilt haben, ob es göttliche Wahrheit sei oder nicht. Luther nehme einen „Kanon im Kanon“ an. Hiernach könne Luther unmöglich angenommen haben, daß alle Worte der Schrift vom Heiligen Geist eingegeben seien.[986] Für diese Behauptung werden vornehmlich zwei Stellen aus Luther angeführt. Einmal die Worte aus Luthers Vorrede auf die Epistel St. Jakobi und Judä:[987] „Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederum, was Christum predigt,

---

985) L. u. W. 1886, S. 8.

986) Vgl. Dorner, Geschichte der prot. Theologie, S. 246. Luthardt, Komp.[10], S. 328. Seeberg, Dogmengesch.[2] II, 288 ff. Nitzsch-Stephan, S. 269. Schon vorher Hase, Ev. Dogmatik[4], S. 394. Grimm, Institutio Theologiae Dogmaticae,[2] p. 118, drückt sich so aus: Quamvis [Lutherus] in controversiis de coena sacra agitatis litterae librorum sanctorum tenacissime inhaerendum esse doceret, aut ipsa singula Scripturae verba grandiloquis [!] laudibus efferret, alias tamen divinitatem sacrorum librorum vi et fervore reposuit, quo Christi meritum praedicaretur animisque commendaretur, atque ita velut *canonem in canone constituit.* Etwas anders, wiewohl unklar, Gottlob Mayer, Das religiöse Erkenntnisproblem, 1897, I, 65 ff.

987) St. L. XIV, 129; Erl. 63, 156.

das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte." Sodann wird auf die 49. These aus Luthers „Disputation über den Glauben" vom Jahre 1535 hingewiesen, die so lautet:[988] „Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen, so dringen wir auf Christum wider die Schrift." Im lateinischen Original lauten die Worte:[989] Quodsi adversarii Scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra Scripturam. Diese Worte — wir gehen auf dies Zitat zuerst ein — klingen allerdings sonderbar. Außerhalb des Zusammenhangs angesehen, erwecken sie wirklich den Eindruck, als ob Luther „Schrift" und „Christum" in Gegensatz zueinander stelle und Christum, als Inhalt der Schrift gefaßt, zur Korrektur der Worte der Schrift verwendet haben wolle. Aber diese Auffassung ist nur so lange möglich, als wir uns davon dispensieren, den Zusammenhang nachzusehen, in welchem diese Worte bei Luther stehen. Luther versteht unter der Schrift, auf die die Gegner dringen und gegen welche Luther auf Christum dringt, die von den Gegnern (adversarii, Papisten) gemißbrauchte, falsch verstandene und falsch verwendete Schrift. Luther denkt an den Mißbrauch der Schrift, den die Römischen damit treiben, daß sie Schriftstellen, die vom Gesetz und vom menschlichen Tun handeln, gegen Christum, das ist, gegen das Evangelium und den Glauben, einführen. So erklärt Luther sich selbst in den vorhergehenden Thesen 42—48. Luther erinnert daran, daß die Papisten solche Schriftstellen wie „Halte die Gebote", „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn", „Tue das, so wirst du leben", „Mache dich ledig von deiner Missetat durch Wohltat an den Armen" wider Christum und den Glauben einführen, während sie doch für Christum zu verstehen seien, weil die genannten Werke nur in Christo geschehen können, das ist, Christum und den Glauben an ihn stets voraussetzen. Daß Luther unter Schrift die von den Papisten falsch verstandene Schrift verstehe, wenn er sagt, daß er auf Christum wider die Schrift dringe, erklärt er auch noch ausdrücklich in der 41. Thesis, die diesen Abschnitt einleitet. Diese Thesis lautet: „Man muß die Schrift nicht wider, sondern für Christum verstehen, deshalb muß man sie entweder auf Christum beziehen oder nicht für die wahre Schrift halten."[990] Übrigens sollte wohl nebenbei noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß es eine vergebliche

988) St. L. XIX, 1441. 989) Opp. v. a. IV, 381.

990) A. a. O., p. 381: Et Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro *vera* Scriptura non habenda.

Bemühung seitens der modernen Theologen ist, wenn sie für ihre Stellung zur Schrift hinter dem angeblichen Satz Luthers, nur das in der Schrift sei wahr, was „Christum treibe", Deckung suchen. Weil die modernen Theologen nahezu einstimmig die satisfactio vicaria leugnen, so lehren sie überhaupt nicht, was in der Schrift „Christum treibt". Der Christus, von dem in der Schrift die Rede ist, ist stets der Christus, der durch seine satisfactio vicaria die Menschenwelt mit Gott versöhnt hat. Auch was Luther in den auf Thesis 49 folgenden Thesen sagt, ist gegen den Zusammenhang gebraucht worden, um Luther „die strenge Inspirationsvorstellung" abzusprechen. Luther führt dort nämlich den Gedanken aus, den er auch sonst ausspricht, daß alle, die Christum und damit den Heiligen Geist haben, auch einen Dekalog (decalogum quendam) machen und von allen Dingen richtig urteilen könnten. Luthers Worte lauten in Theses 55—57 so: „Denn so die Heiden in ihrer verderbten Natur haben in bezug auf Gott Verordnungen machen und sich selbst ein Gesetz sein können, Röm. 2, wieviel mehr kann Paulus oder ein vollkommener Christ, voll des Heiligen Geistes, eine Art Dekalog ordnen und über alle Dinge aufs richtigste urteilen, gleichwie alle Propheten und Väter aus eben demselben Geist Christi alles geredet haben, was wir in der Schrift haben." [991] Weil Luther hier „den vollkommenen Christen" und „die Väter" neben Paulus und die Propheten stellt, als aus einem und demselben Geist redend, so wurde und wird das als ein Beweis dafür angeführt, daß Luther keinen spezifischen, sondern nur einen graduellen Unterschied zwischen der Erleuchtung, die allen Christen zukommt, und der Inspiration der Schreiber der Heiligen Schrift annehme, und wie durch die Erleuchtung die Christen nicht unfehlbar würden, sondern irrtumsfähig blieben, so sei dies auch bei den Schreibern der Heiligen Schrift der Fall. Aber auch hier tritt wiederum zutage, daß alle, die dies für Luthers Anschauung von der Schrift ausgeben, bei Luther nicht nachgelesen haben. Sogleich in den unmittelbar folgenden Thesen 58—60 weist Luther den Gedanken auf das entschiedenste ab, daß der Glaube an Christum einen Christen oder auch einen Theologen befähige und berechtige, den Worten der Schrift gegenüber eine

991) A. a. O., p. 382: Si enim gentes in natura corrupta potuerunt de Deo statuere et lex esse sibi ipsis (Rom. 2), quanto magis Paulus et perfectus Christianus plenus Spiritu potest decalogum quendam ordinare et de omnibus rectissime iudicare, sicut omnes prophetae et patres eodem Spiritu Christi omnia sunt locuti, quae habentur in Scripturis.

„freie“ Stellung einzunehmen, das ist, sich durch die Worte der Schrift nicht gebunden zu erachten, weil die Worte möglicherweise einen Irrtum enthalten könnten. Luther zieht gerade auch an dieser Stelle die Scheidelinie zwischen den inspirierten Propheten und Aposteln einerseits und allen Christen und allen späteren Lehrern andererseits sehr scharf. Die Freiherrenstellung den Worten der Schrift gegenüber bezeichnet er als das Charakteristikum der „Flattergeister“ (vagi spiritus), die mit ihren vom Wort der Apostel und Propheten losgelösten Gedanken in der Kirche Gottes Trennung anrichten. Für die Tatsache, daß wir allesamt, Christen und christliche Theologen, streng an die Schriften der Propheten und Apostel gebunden sind und uns keine Kritik an denselben erlauben dürfen, verweist Luther auf diesen Unterschied zwischen uns und den Aposteln: Die Apostel sind von Gott zu unfehlbaren Lehrern (infallibiles doctores) der Kirche eingesetzt und konnten nicht irren; bei uns hingegen ist die Möglichkeit des Irrtums vorhanden. Die Worte Luthers in bezug auf diesen Punkt lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie lauten: „Weil wir unterdessen doch ungleichen Geistes sind [obgleich ein und derselbe Geist in uns und den Aposteln wohnt] und das Fleisch wider den Geist streitet, so ist es auch der Flattergeister wegen nötig, an den gewissen Geboten und Schriften der Apostel zu bleiben (adhaerere), damit die Kirche nicht zertrennt werde. Denn wir sind nicht alle Apostel, die durch einen feststehenden Beschluß Gottes uns als unfehlbare Lehrer gesandt sind. Deshalb können nicht jene, wohl aber wir irren und im Glauben fehlen, weil wir ohne solchen Beschluß sind.“ [992]

Wie steht es endlich mit den zuerst angeführten Worten Luthers: „Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte“? Darauf, daß Luther hier nur von einem angenommenen, nicht von einem wirklichen Fall rede, deutet schon die Form der Rede hin. Außerdem sagt Luther noch ausdrücklich,[993] daß den Aposteln ihre Predigt von Christo „niemand nach-

992) A. a. O., p. 382: Tamen quia interea sumus inaequali spiritu, et caro adversatur, necesse est propter vagos spiritus certis mandatis et scriptis apostolorum adhaerere, ne laceretur ecclesia. Non enim sumus omnes apostoli, qui certo Dei decreto nobis sunt infallibiles doctores missi. Ideo non illi, sed nos, cum sine decreto tali simus, errare possumus et labi in fide.

993) Erl. A. 5, 183.

tun kann, weder Hannas noch Kaiphas noch kein Mensch auf Erden".

Was sonst noch aus Luthers Schriften als Beweis für Luthers angeblich freie Stellung der Schrift gegenüber angeführt worden ist, wurde schon in dem ersten Teil dieses Abschnitts, bei der positiven Darlegung der Stellung Luthers zur Schrift, berücksichtigt. Um kurz auf die Hauptpunkte zurückzuverweisen: Daß Propheten und Apostel nicht immer die „rechte Ordnung" halten, ja, gewisse Ereignisse „ineinandermischen und -mengen", daß auch in den Abendmahlsworten kein Evangelist mit dem andern völlig übereintrifft usw., das schreibt Luther, wie wir sahen, nicht der „menschlichen Gebrechlichkeit" der Schreiber der Schrift, sondern dem Heiligen Geist zu, der es so gewollt hat. Daß Luther sehr oft sagt, es komme nicht viel darauf an, ob man scheinbare Widersprüche harmonisieren könne oder nicht, kommt nicht daher, daß Luther die Irrtumslosigkeit der Schrift für ein Adiaphoron gehalten hätte, sondern daher, daß ihm a priori wegen der Inspiration der Schrift gewiß ist, daß sich in der Schrift kein Irrtum finden könne. „Denn das ist gewiß, daß die Schrift nicht lügt."[994] Wir sahen auch bereits, daß Luther in seinem Chronikon (1541 und 1545) die Heilige Schrift für das einzige Buch in der Welt erklärt, in dem sich keine chronologischen Irrtümer finden, weil er glaubt, „daß in der Schrift der wahrhaftige Gott redet".[995] Aus dem „Chronikon" tragen wir hier noch nach, daß Luther lieber einen Irrtum, „durch Schreiber [Abschreiber] versehen", annimmt, als dem Originaltext einen Irrtum zuzuschreiben. Wir beziehen uns auf diese Worte im „Chronikon", S. 600: „Die Zeit der Richter vom Tode Mosis bis auf Samuel ist 357 Jahre, Josua mit eingeschlossen, wie du selbst siehst. Und die Rechnung fehlt nicht, weil im ersten Buch der Könige, Kap. 6, vom Auszug bis auf den Tempel Salomonis 480 Jahre gezählt werden. Daher ist es ein offenbarer Irrtum in der Apostelgeschichte, Kap. 13, durch den Fehler der Schreiber. Die lateinische Übersetzung ist zwiefach falsch, weil sie 450 Jahre setzt vor den Richtern, während der Austeilung des Landes, und zwingt den Lyra, bis in die Jahre Isaaks zurückzugehen. Der griechische Text aber ist verfälscht durch Irrtum des Schreibers, der sich leicht zutragen konnte, indem er *τετρακοσίοις* für *τριακοσίοις* schrieb."[996]

---

994) St. L. I, 714. 995) St. L. XIV, 491.

996) So auch Beza; vgl. L. u. W. 1886, S. 72, Anm. Es handelt sich hier nicht darum, ob nicht noch andere Lösungen der Schwierigkeit möglich sind und

Doch ein Argument derer, die ihre freie Stellung zur Schrift gern mit Luthers Autorität decken möchten, sollte noch berücksichtigt werden, weil es gerade in neuester Zeit wieder vielfach benutzt worden ist. Das Argument verläuft so: Luther lehre, daß die Schrift nur durch den Heiligen Geist verstanden und als göttliche Autorität „inwendig erfahren" werde, darum könne Luther unmöglich angenommen haben, daß die Worte der Schrift die Worte des Heiligen Geistes seien. So führte Grimm unter den Beweisen, daß Luther die „Göttlichkeit" (divinitatem) der Heiligen Schrift nicht festgehalten haben könne, auch diesen an: [Lutherus] ad Scripturae mentem *recte percipiendam* Spiritus Sancti *illuminationem* opus esse censuit.[997] Ebenso argumentiert aber auch Seeberg, wenn er sagt,[998] Luther habe „die Anerkennung der Autorität der Schrift nicht auf ihre kirchliche Anerkennung begründet, sondern auf die Erfahrung von ihrer Wahrheit". Seeberg zitiert an erster Stelle aus der Erlanger Lutherausgabe 28, 340 die Worte: „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist, und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei." Jedermann wird zugeben, daß dieses Argument: Weil die Heilige Schrift nur durch den Heiligen Geist verstanden oder erfahren wird, darum können die Worte der Heiligen Schrift nicht vom Heiligen Geist eingegeben sein, gänzlich außerhalb aller Logik gelegen ist. Deshalb bringt denn auch Luther die Erfahrung von der Wahrheit der Schrift nicht in Gegensatz zur Inspiration der Schrift, sondern lehrt an der von Seeberg zitierten Stelle „die Inspiration im strengsten Sinne" ganz gewaltig. Er nennt es auf der folgenden Seite (S. 341) „Lästerung", wenn jemand sage: „Sind doch St. Matthäus, Paulus, Petrus auch Menschen gewesen, darum ist ihre Lehre auch Menschenlehre. . . . Wenn du nun solch tiefverstockte und verblendete Lästerer hörest, so wende dich von ihnen oder stopfe die Ohren zu; sie sind nicht wert, daß man mit ihnen reden sollte." . . . S. 342: „Ein ander Ding ist, wenn der Mensch selbst oder wenn

---

näher liegen, sondern um Luthers Stellung in bezug auf die Irrtumslosigkeit der Schrift, die er entschieden festhält. Andere Lösungen schon in der Weimarer und der Hirschberger Bibel, auch bei Calov. Vgl. die Kommentare von Meyer, Lange-Schaff und Bloomfield. Letzterer schreibt z. St., nachdem er zwei mögliche Lösungen vorgeschlagen hat: "Thus no error will attach to either passage [1 Kings 6, 1 and Acts 13, 20], and only *different modes of computation* be supposed to be adopted."

997) Institutio, p. 119.

998) Dogmengesch.[2] II, 288.

Gott durch den Menschen redet. Der Apostel Rede ist ihnen von Gott befohlen und mit großen Wundern bestätigt und beweiset." Weiterhin sagt Luther an dieser Stelle von der Schrift, daß „darin einerlei Gotteswort vom Anfang der Welt her gelehret ist". Endlich sagt Luther noch S. 343: „Menschenlehre tadeln wir nicht darum, daß es Menschen gesagt haben, sondern daß es Lügen und Gotteslästerungen sind wider die Schrift, welche, wiewohl sie auch durch Menschen geschrieben ist, doch nicht von oder aus Menschen, sondern aus Gott."

So liegt denn klar zutage, daß die neueren Theologen, welche Luther zum Patron ihrer freien Stellung zur Schrift machen wollen, teils Luther gar nicht gelesen, sondern Stellensammlungen anderer ohne Prüfung abgeschrieben haben, teils, falls sie Luther wirklich lasen, doch unfähig waren, ihn zu verstehen, weil ihr Trachten nach dem Protektorat Luthers stärker war als der Sinn für die historische Wahrheit. Die erstere Tatsache tritt beispielsweise besonders bei Kahnis hervor. In seiner scharf polemischen Schrift gegen Hengstenberg, „Zeugnis von den Grundwahrheiten", behauptet er, daß Luther dieselbe freie Stellung zur Schrift einnehme wie er (Kahnis). Zur Begründung fügt er hinzu:[999] „Walch hat in seiner Ausgabe Luthers im 14. Band solche Aussprüche zusammengestellt. Wer sich in aller Schnelligkeit orientieren will, der lese die Artikel ‚Inspiration' (von Dr. Tholuck) und ‚Neutestamentlicher Kanon' (von Dr. Landerer) in Herzogs Realenzyklopädie (VI, S. 695 ff.; VII, S. 295 ff.) nach." Kahnis kann sich's aber doch nicht versagen, aus Tholucks Katalog ein Lutherzitat anzuführen, das ihm offenbar das beweiskräftigste zu sein scheint. Er wählt das „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat, das, wie wir gesehen haben und schließlich auch Luthardt zugesteht, gar nicht vom Schreiben der Heiligen Schrift handelt. Daß Kahnis Luther nicht nachgelesen hat, geht daraus hervor, daß er auch Tholucks Abschreibefehler nachgeschrieben hat.[1000] In seiner Dogmatik bietet uns Kahnis einen längeren Katalog von Urteilen über Luther, die seinen (Kahnis') Satz beweisen sollen: „Den Standpunkt der Freiheit vertritt Luther." Er fügt aber in einer Anmerkung hinzu: „Wir belegen diese größtenteils bekannten Aussprüche nicht im einzelnen, indem wir auf die

999) Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen D. Hengstenberg, 1862, S. 85.

1000) Dasselbe trat bei D. Briggs in dem gegen ihn angestrengten Prozeß zutage.

angeführten Zusammenstellungen verweisen." Er nennt als solche Zusammenstellungen die von Rudelbach, Tholuck und Köstlin. Von andern neueren Theologen muß man urteilen, daß sie Luther wirklich gelesen haben, aber mit dem Resultat, daß sie ihre Stellung zur Schrift in Luther hineinlasen, ohne daß Luther ihnen dazu eine Veranlassung gegeben hätte. In dieser Beziehung müssen wir noch einmal auf Seeberg hinweisen. Seeberg[1001] beruft sich für „tadelnde Äußerungen Luthers über einzelne Gedanken in biblischen Büchern" und für Luthers „Anerkennung von Versehen" noch besonders auf die Erlanger Ausgabe 30, 313 f. 331. Lesen wir die angegebenen Stellen nach, so finden wir zwar, daß Luther sagt, „daß Matthäus und Markus die strenge Ordnung nicht halten, sondern Lukas". Aber Luther „tadelt" deshalb Matthäus und Markus nicht, sondern fügt hinzu, beide hätten solches, [nämlich die chronologische Ordnung zu halten] auch nicht „verheißen". Anders stehe es in bezug auf Lukas; Lukas habe verheißen, „daß er wolle von vornan und ordentlich schreiben; und das beweiset er auch mit der Tat, denn sein Evangelium gehet fein aufeinander bis ans Ende". Das Prädikat „tadelnd" hat Seeberg in Luthers Äußerungen hineingelesen. Luther findet es ganz in der Ordnung, daß Matthäus und Markus eine andere als die chronologische Ordnung befolgen. Ferner: An der andern Stelle, S. 331, sagt Luther zwar, daß Matthäus und Markus das Abendmahl „unvollkommen" beschreiben. Aber bei dem „unvollkommen" denkt Luther nicht etwa an einen Irrtum, sondern daran, daß Matthäus und Markus nicht berichten, „daß uns [der Kirche aller Zeiten] Christus habe heißen hinnach tun und auch also halten", wie Lukas und Paulus die Befehlsworte an die Kirche aller Zeiten berichten: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!"

8. Zusammenfassende Charakteristik der modernen Theologie, sofern sie die Inspiration der Schrift leugnet.

In diesem Abschnitt bringen wir nichts Neues, sondern stellen den Hauptpunkten nach nur zusammen, was in andern Verbindungen schon wiederholt gesagt wurde. Strahan bestimmt bei Hastings[1002] den Unterschied zwischen den alten und den modernen Theologen, was die Stellung zur Heiligen Schrift betrifft, richtig dahin: Die alten Theologen wollten im Artikel De Scriptura Sacra nicht ihre eigene

---

1001) Dogmengesch.² II, 289. 1002) *Encyclopedia* VII, 346.

Ansicht, sondern Gottes Anschauung und Lehre, wie sie in seinem Wort geoffenbart vorliegt, darstellen. Die neueren Theologen hingegen halten die entgegengesetzte Methode für die einzig richtige. Sie nehmen eine kritische Stellung der Schrift gegenüber ein. Sie wollen nicht lehren, was die Schrift von sich selbst sagt, sondern darstellen, was von der Schrift zu halten sei nach dem Eindruck, den sie, die Theologen, von der Schrift empfangen. Auf Grund dieses Verfahrens, das sie als das „wissenschaftliche" bezeichnen, gelangen sie zu dem Resultat, daß die Schrift nicht Gottes Wort ist und daher die alte Lehre von der Inspiration der Schrift aufzugeben sei. Strahan sagt wörtlich: „Protestantische Gelehrte der Gegenwart, die vom wissenschaftlichen Geist erfüllt sind, haben keine a priori-Theorie von der Inspiration der Bibel." Unter der von protestantischen Gelehrten unserer Zeit abgelehnten a priori-Theorie versteht Strahan nichts anderes, als daß diese Theologen von der Schrift nicht zu lehren gedenken, was die Schrift von sich selbst sagt. So erklärt Strahan sich selbst, wenn er weiterhin sagt: „Sie öffnen kein Buch Alten oder Neuen Testaments mit dem Gefühl, daß sie gebunden seien, das, was es lehrt, als heilig und maßgebend (authoritative) anzusehen. Sie nehmen nur an, was sie als unwiderstehliche Logik der Tatsachen ansehen. Sie halten dafür, daß, wenn sie nicht von der Inspiration der Bibel durch ihren [der Bibel] inneren Wert überzeugt werden, sie auf keine andere Weise gültig davon überzeugt werden können. Und wenn sie schließlich eine Lehre von dem göttlichen Einfluß, unter dem die Schrift geschrieben wurde, formulieren, so kann dies nur eine Folgerung aus den wesentlichen Merkmalen sein, die sie nach freier und ehrlicher Untersuchung anzuerkennen nicht umhinkönnen." [1003] Das Resultat dieser Methode zur Feststellung „des Wertes der Schrift" gibt Strahan mit den Worten an: „Die alte Lehre von der gleichen und unfehlbaren Inspiration aller

---

1003) Strahan, a. a. O.: "Protestant scholars of the present day, imbued with the scientific spirit, have no *a priori* theory of the inspiration of the Bible. . . . They do not open any book of the Old or New Testament with the feeling that they are bound to regard its teaching as sacred and authoritative. They yield to nothing but what they regard as the irresistible logic of facts. They feel that, if they are not convinced of the inspiration of the Bible by its intrinsic merits, they cannot be legitimately convinced in any other way. And if in the end they formulate a doctrine of the divine influence under which the Scriptures were written, this is an inference from the characteristics which, after free and fair investigation, they are constrained to recognize."

Teile der Schrift Alten Testaments . . . verschwindet jetzt schnell unter den Protestanten. Tatsächlich gibt es keine klare Scheidelinie zwischen dem, was und was nicht einen Platz in der Schrift verdient." Ebenso ungünstig stellt sich nach Strahans Bericht das Resultat in bezug auf das Neue Testament. Er sagt: „Die Zahl derjenigen Stellen in der Bibel ist nicht gering, die von Protestanten nicht als in irgendeinem wahren Sinn inspiriert angesehen werden können." [1004]

Wir werden zugestehen müssen, daß in dieser Beschreibung die Stellung der modernen Theologie zur Schrift im Unterschied von der alten richtig gezeichnet ist. Theodor Kaftan kann als ein Repräsentant gelten. Wenn er schreibt: [1005] „Wir sind Wirklichkeitsmenschen", so meint er damit: Für uns ist nicht maßgebend, was die Schrift von sich selbst lehrt, sondern was wir nach dem Eindruck, den die Schrift auf uns macht (insofern die Schrift sich bei uns „durchsetzt"), als göttliche Wahrheit gelten lassen. [1006] Auch Theodor Kaftan ist auf diesem Wege zu dem Resultat gelangt, daß die Verbalinspiration „definitiv überwunden" sei. [1007]

Fragen wir, woher es komme, daß Menschen, wenn sie die Schrift, die doch Gottes Wort ist, nicht als Gottes Wort erkennen, so gibt uns die Schrift darüber klaren Aufschluß. Christus hatte es Joh. 8 mit Leuten zu tun, die sein Wort nicht als das Wort des Sohnes Gottes erkennen konnten. Auf diese Tatsache weist Christus hin, wenn er V. 27 sagt: „Mein Wort fähet nicht unter euch", *οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν*, und in der Frage V. 43: „Warum kennet ihr denn meine Sprache nicht? Denn ihr könnt ja mein Wort nicht hören." Diese Tatsache aber, daß die Juden seine Sprache nicht kennen und sein Wort nicht hören können, begründet er mit der andern Tatsache, daß sie nicht Gottes Kinder sind, sondern außerhalb der Gottesgemeinschaft stehen. Positiv und negativ sagt Christus V. 47: „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort; darum höret ihr nicht, denn ihr seid nicht von Gott." Daß „hören" hier im prägnanten Sinne steht, nicht bloß

1004) "To sum up: the old doctrine of the equal and infallible inspiration of every part of the Old Testament . . . is now rapidly disappearing among Protestants. There is, in reality, no clear dividing-line between what is and what is not worthy of a place in the Scriptures." Auch in bezug auf das Neue Testament ist das Resultat der wissenschaftlichen Untersuchung: "There are not a few passages in the Bible which cannot be regarded by Protestants as in any true sense inspired." (A. a. O.)

1005) Moderne Theologie des alten Glaubens 2, S. 108.

1006) A. a. O., S. 113. 1007) A. a. O., S. 116.

das äußere Hören mit den Ohren, sondern das „inwendige" Hören, die Annahme des Wortes als Gottes Wort, einschließt, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Mit dem äußeren Ohr hörten die Juden Christi Wort, aber weil sie nicht Gottes Kinder waren, so konnten sie Christi Wort nicht als Gottes Wort erkennen, sondern revoltierten dagegen. Christus stellt hier die Tatsache fest, daß die Annahme seines Wortes als Gottes Wort auf die Christen beschränkt ist. Ebenso sagt er Joh. 10, 4 im Bilde von Hirt und Herde, daß seine Schafe ihm nachfolgen, „denn sie kennen seine Stimme", *ὅτι οἴδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ*, und V. 26 begründet er die Nichtannahme seines Wortes seitens der Juden mit der Aussage: „Denn ihr seid meiner Schafe nicht", *οὐ γάρ ἐστε ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν*. So bemerkt auch Luther zu Joh. 8:[1008] „So haben nun die Juden keine andere Entschuldigung ihres Unglaubens, denn daß sie nicht Gottes Kinder sind." Aber warum spricht Christus den mit ihm disputierenden Juden die Gotteskindschaft und damit auch die Fähigkeit ab, sein Wort als Gottes Wort zu erkennen? Die Juden gründeten ihre Gotteskindschaft auf ihre leibliche Abstammung von Abraham. Sie sprachen: „Abraham ist unser Vater", Joh. 8, 39. Damit offenbarten sie, daß sie Christum nicht als den Sünderheiland erkannten, als den, der gekommen ist, daß er gebe sein Leben zur Erlösung (*λύτρον*) für viele.[1009] **Terminologisch** ausgedrückt: Sie erkannten Christum nicht in seiner satisfactio vicaria, obwohl ihnen Christus gerade in seiner satisfactio vicaria schon so deutlich von Jesaias vor Augen gemalt war: „Er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet."[1010] Daran hatte auch Christus sie Joh. 8, 24 nachdrücklich erinnert mit den Worten: „So ihr nicht glaubet, daß ich es sei, so werdet ihr sterben in euren Sünden." Kurz, daß die Juden Christi Wort nicht als Gottes Wort erkannten, sondern verwarfen, war nur ein Symptom eines tiefer liegenden Schadens, nämlich des Schadens, daß sie Christum nicht in seiner stellvertretenden Genugtuung erkannten. — So ist auch die Tatsache, daß die neueren Theologen die Schrift (die doch wahrhaftig Christi eigenes, durch seine Propheten und Apostel uns gegebenes Wort ist) nicht als Gottes Wort erkennen, nur ein Symptom des tiefer liegenden Schadens, daß sie fast allgemein die Lehre der satisfactio Christi vicaria aufgegeben haben. Damit leben sie in ihren

---

1008) St. L. XI, 568. 1009) Matth. 20, 28. 1010) Jes. 53, 5.

theologischen Gedanken außerhalb der christlichen Sphäre. Ohne „Köste“, das ist, ohne Christi satisfactio vicaria, bleiben, wie Luther in seiner gewaltigen Predigt über Joh. 3, 16—21 sagt,[1011] Lehre und Glaube türkisch und jüdisch. „Ich habe zuvor oft gesagt, daß der Glaube nicht allein genug sei zu Gott, sondern die Köste muß auch da sein. Der Türke und Juden glauben auch an Gott, aber ohne Mittel und Köste.“ „Iustus fide vivet, sed fide *Crucifixi*.“[1012] Wo nicht die satisfactio vicaria gelehrt und geglaubt wird, da ist auch nicht der Heilige Geist, weil nur durch diese Lehre und den Glauben an diese Lehre der Heilige Geist ins Herz kommt,[1013] der Geist der Wahrheit, der sein Wort, das er durch die Propheten und Apostel geredet hat,[1014] auch als sein Wort erkennen lehrt. Darum muß die moderne Theologie zur Schriftlehre von der satisfactio vicaria zurückkehren. Ohne diese Rückkehr wird sie die christliche Stellung zur Schrift nicht finden, sondern fortfahren, in ihrem Urteil über die Schrift Christo und seinen Aposteln ins Angesicht zu widersprechen. Daß wir nicht jedem, der vom sicheren Katheder aus und in „wissenschaftlichen“ Schriften die satisfactio vicaria kritisiert, den christlichen Glauben schlechthin absprechen, kommt daher, daß wir gern an eine mögliche „doppelte Buchführung“ oder Inkonsequenz denken, nach welcher jemand in seinem Herzen und vor Gott das nicht für wahr hält, wofür er in disputationibus eintritt, wie Luther und Chemnitz sich ausdrücken.

Zur Charakteristik der modernen Theologie, sofern sie die Inspiration der Schrift bekämpft, gehört ferner folgendes: Es liegt in der Natur der Sache und ist auch allgemein zugestanden, daß Wahrheit nicht mit Wahrheit, sondern nur mit Unwahrheit bekämpft werden kann. Weil nun die Inspiration der Schrift Wahrheit ist, so sind alle, die diese Wahrheit bekämpfen, in der Lage, mit Unwahrheit umgehen zu müssen. Dies tritt klar zutage, wenn wir die Argumente, mit denen sie den Krieg gegen die Inspiration führen, auf ihre Qualität prüfen. Diese Argumente kann man adäquat als eine große Sammlung von historischen und logischen Unwahrheiten bezeichnen. Wir erinnern hier an früher bereits Erwiesenes.

Um zunächst auf historische Unwahrheiten zurückzuweisen: Fast alle Bestreiter der Inspiration behaupten, daß erst die späteren Dogmatiker die „künstliche Theorie“ erfunden hätten, wonach alle

1011) St. L. XI, 1085. 1012) St. L. XXI b, 1514.
1013) Gal. 3, 2; Joh. 16, 14. 1014) 1 Petr. 1, 10—12.

Worte der Schrift Gottes unfehlbares Wort seien („Identifizierung von Schrift und Gottes Wort"), während Luther der Schrift gegenüber sich den Standpunkt der Freiheit gewahrt habe. Die historische Wahrheit ist, wie wir sahen, daß Luther die Lehre, die wir bei den Dogmatikern finden, in allen Einzelheiten und viel gewaltiger vorträgt, als die Dogmatiker dies zu tun vermochten. Sehen wir ferner die Zitate aus Luther an, durch die der Versuch gemacht wird, an Luther einen Protektor der modern-theologischen Stellung zur Schrift zu gewinnen, so sind es Stellen, die entweder gar nicht von der Inspiration handeln (wie das „Heu, Stroh und Stoppeln"-Zitat), oder es sind Stellen, an denen, sobald man sie nachliest, nichts von dem steht, was man Luther zuschreibt. Hierher gehören die Stellen, die dartun sollen, daß Luther Widersprüche usw. in der Schrift zugegeben habe. — Um die Verbalinspiration vor dem Publikum zu diskreditieren, wird fast durchweg die Behauptung aufgestellt, daß die Dogmatiker ganz „mechanische Vorstellungen" von der Inspiration der Schrift gehabt hätten. Die geschichtliche Wahrheit ist, daß die Dogmatiker ausdrücklich alle mechanischen Vorstellungen abweisen, indem sie lehren, der Heilige Geist habe *suavi* operatione so auf den Verstand und Willen der heiligen Schreiber eingewirkt, daß sie volentes scientesque schrieben, nicht citra et contra voluntatem suam, inscii ac inviti. — Zur Diskreditierung der Verbalinspiration wird ferner behauptet, die Vertreter der Verbalinspiration hätten die Heilige Schrift als einen „vom Himmel gefallenen Gesetzeskodex", als einen „papiernen Papst" usw. angesehen, während doch den Vertretern der Verbalinspiration nie so etwas eingefallen ist. Vielmehr lehren sie sehr klar, daß die Heilige Schrift nicht vom Himmel gefallen, sondern hier auf Erden durch Menschen und in menschlicher Sprache aus Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben sei. Auch sehen die Vertreter der Verbalinspiration die Schrift nicht als einen „papiernen Papst" an, dem man sich ohne innere Überzeugung unterwirft, sondern ihnen ist die Schrift ein Buch, das — gerade weil es Gottes eigenes Wort ist — sich selbst Glauben und eo ipso willige und freudige Anerkennung verschafft durch die mit ihm verbundene Wirkung des Heiligen Geistes.

Auch liegt klar zutage, daß die moderne Theologie im Eifer des Kampfes wider die Inspiration sich in Alogismen, Paralogismen, Selbstwidersprüchen, also in logischen Unwahrheiten bewegt. Eine völlige Abwesenheit der Logik liegt vor, wie wir sahen, wenn gegen die Inspiration eingewendet wird: der verschiedene Stil

in den einzelnen Büchern der Schrift, die Berufung der Schreiber auf historische Forschung oder die Mitteilung von Tatsachen durch andere Personen, die Verwendung von bereits vorliegenden Schriften und Dokumenten, das Vorhandensein verschiedener Lesarten in den Abschriften der Bibel. Auch die Tatsache, daß die heiligen Schreiber Sünder waren und blieben, widerspricht nicht der Inspiration, sondern fordert sie vielmehr unter der Voraussetzung, daß die Kirche nicht auf fehlsames Menschenwort, sondern bis an den Jüngsten Tag auf den Grund der Apostel und Propheten erbaut ist. Ein Paralogismus liegt auch vor, wenn Luthers „freie Urteile" über die Antilegomena, die er mit der alten Kirche nicht zum feststehenden Kanon rechnet, als Beweis dafür angeführt werden, daß er eine „freie Stellung" zur Schrift überhaupt, also auch zu den Homologumena, eingenommen und ihre Inspiration in Frage gestellt habe. — Daß die Bekämpfer der Wahrheit der Inspiration in die Lage kommen, logisch unwahr zu werden, tritt endlich auch an den Selbstwidersprüchen zutage, die wir an ihnen wahrnehmen. Einerseits begegnen wir der Behauptung, man müsse bei der Darstellung der christlichen Lehre nicht von der „Wortoffenbarung", das ist, von der Heiligen Schrift, ausgehen, sondern vom „Glauben" an die „Tatoffenbarung" oder „Heilstatsachen", den der Christ oder der Theologe in sich trage. Andererseits wird von denselben Personen zugegeben, und zwar mit Recht zugegeben, daß Gottes „Tatoffenbarung" ohne Gottes Offenbarung im Wort eine „unverstandene Hieroglyphe" bleibe. Die letztere Aussage hebt die erstere völlig auf, weil sie feststellt, daß ohne Gottes Offenbarung im Wort gar kein Glaube an die „Tatoffenbarung" möglich ist, von dem man ausgehen könnte. Ferner: Theodor Kaftan ist so eifrig in der Bekämpfung der Verbalinspiration, daß er ebenfalls zwei Dinge behauptet, die sich gegenseitig abtun. Einerseits behauptet er, es sei keinem Theologen verborgen, „daß es keinen feststehenden Text der Heiligen Schrift gibt", weil die Zahl der verschiedenen Lesarten „Legion" sei.[1015] Andererseits behauptet er, daß er (Kaftan) auf Grund der Schrift feststellen könne, was in der Schrift objektives Wort Gottes sei und was nicht.[1016] Daß dies unter der Voraussetzung, „daß es keinen feststehenden Text der Heiligen Schrift gibt", unmöglich ist, hat sich seiner Wahrnehmung entzogen.

1015) Moderne Theologie des alten Glaubens 2, S. 96 f.
1016) A. a. O., S. 113.

Wir haben im vorstehenden harte Urteile über die Leugner der Inspiration der Heiligen Schrift ausgesprochen. Aber wir vergessen dabei nicht — um einen derben Ausdruck Luthers zu gebrauchen —, auch uns selbst „an der Nase zu fassen" und uns anzuklagen, daß wir nicht immer „mit rechtem Ernst" die Schrift für Gottes Wort halten. Wir werden gestehen müssen, daß wir nicht jedesmal, wenn wir unsere Bibel aufschlagen, bedenken, daß die Bibel das Buch ist, worin nicht Menschen, sondern der große Gott selbst, der Schöpfer und HErr des Universums, in Sachen unserer Seligkeit zu uns redet. Wir werden ferner gestehen müssen, daß wir die Heilige Schrift nicht so fleißig lesen, wie es sich für die geziemt, die durch Gottes Gnade davon überzeugt sind, daß die Heilige Schrift „Gottes Brief" an uns Menschen ist. Luther sagt wiederholt und in gewechselter Ausdrucksweise:[1017]) Herren- und Fürstenbriefe soll man zwei- und dreimal lesen, denn sie sind bedächtig geschrieben. Aber wahrlich, unsers HErrn Gottes Briefe — denn so nennt St. Gregorius die Heilige Schrift — soll man dreimal, siebenmal, ja siebzigmal siebenmal oder, daß ich mehr sage, unendlichemal lesen. Aber wir tun's nicht. Ich tue es selber nicht, darum bin ich mir selbst gram, ego odi me; aber wenn ich drüber komme und lese es, so finde ich Kraft, so fühle ich, daß eine Kraft, und daß es nicht eine [bloße] Historie ist.

9. Die Folgen der Leugnung der Inspiration der Heiligen Schrift.

Obwohl die älteren modernen Theologen, wie Kahnis, Luthardt und andere, die Inspiration und daher die Unfehlbarkeit der Schrift leugneten, so erklärten sie doch, daß daneben an dem protestantischen Grundsatz von der alleinigen Autorität der Schrift festzuhalten sei. Nichts dürfe über die Schrift als Norm in Sachen der christlichen Lehre gestellt werden. Die Schrift müsse die „letzte Norm" der christlichen Erkenntnis und Lehre bleiben. So schrieb Kahnis:[1018]) „Der Protestantismus steht und fällt mit dem Grundsatz von der alleinigen Autorität der Schrift. Unabhängig ist dieser Grundsatz von der Inspirationslehre der Dogmatiker." Ihnen wurde damals von mehreren Seiten diesseits und jenseits des Ozeans entgegengehalten, daß hier eine Selbsttäuschung vorliege. Wenn die

---

1017) St. L. I, 1055; XXII, 544. 1069.

1018) Der innere Gang des deutschen Protestantismus 2, S. 241. Bei Baier-Walther I, 103.

Schrift nicht die lautere göttliche Wahrheit sei, sondern neben der Wahrheit auch Irrtum darbiete, so werde der Theologe, der nach seinem „Glaubensbewußtsein" oder „christlichen Ich" die Sonderung zwischen Wahrheit und Irrtum vorzunehmen habe, notwendig zur letzten und höchsten Norm innerhalb des Protestantismus gemacht und über die Schrift gestellt. Diese Degradierung der Schrift zu einer norma normata wurde denn auch bald ziemlich allseitig vorgenommen und für das einzig Richtige erklärt. So schreibt z. B. Seeberg, indem er das „Zeugnis von Christo und seinem Heil" in der Schrift als Korrektur des Schriftworts verwendet haben will und dieses Verfahren sogar Luther zuschreibt: „So betrachtet, darf die Schrift nicht als zweites Prinzip[1019] des Protestantismus dem rechtfertigenden Glauben koordiniert werden. Der treibende Grundgedanke ist der Glaube. Und indem nur der Glaube die Schrift versteht und sie nur für den Glauben da ist, ist sie [die Schrift] diesem [dem Glauben] als dem Prinzip unterzuordnen.[1020] Wir sehen hier, was aus dem Protestantismus wird, wenn er die Wahrheit, daß die Schrift Gottes unfehlbares Wort ist, aufgibt. Das Prinzip des Protestantismus „von der alleinigen Autorität der Schrift" wird völlig aufgegeben. Die göttliche Ordnung in der Kirche wird auf den Kopf gestellt. Der Glaube der Christen gründet sich hiernach nicht mehr auf die Schrift, auf das Wort der Apostel und Propheten, sondern umgekehrt: die Schrift, das Wort der Apostel und Propheten, gründet sich auf den Glauben. Der Protestantismus ist in die vollendetste Schwärmerei ausgeartet, wie sie uns im Quäkertum entgegentritt. Wir weisen auf Robert Barclay, den Dogmatiker der Quäker, zurück, der ebenfalls von der Heiligen Schrift sagt, daß sie nicht als eine „adäquate erste Regel des Glaubens und Lebens", sondern nur als „eine zweite, dem Geist untergeordnete Regel" (regula *secundaria,* subordinata Spiritui) anzusehen sei. Die „letzte Zuflucht" und „das gewisse und unbewegliche Fundament des ganzen christlichen Glaubens" sei nicht die Heilige Schrift, sondern die innere, unmittelbare Offenbarung des Heiligen Geistes, die ihre Gewißheit in sich selbst trage.[1021]

Mit Barclay stimmt Seeberg in den oben angeführten Worten völlig überein. Er setzt nur für Barclays „innere, unmit-

1019) Von Seeberg selbst hervorgehoben.

1020) Von uns hervorgehoben.

1021) Note 907, S. 330.

telbare Offenbarung", der als erster Regel die Schrift als zweite Regel „untergeordnet" sei, den „Glauben" ein. Es ist heutzutage nicht mehr recht in der Mode, von „inneren, unmittelbaren Offenbarungen" zu reden. Und mit Seeberg stimmt grundsätzlich und meistens auch dem Ausdruck nach die gesamte moderne Theologie überein, sofern sie die Inspiration der Schrift leugnet. Nicht die Schrift ist Quelle und Norm des Glaubens, sondern der Glaube ist Quelle und Norm der Theologie.

Mit der Leugnung der Inspiration der Schrift gestaltet sich die Sachlage so: 1. Wir verzichten auf die Erkenntnis der christlichen Wahrheit, und an die Stelle der Erkenntnis der christlichen Wahrheit tritt menschliche Einbildung und Unwissenheit. Denn so jemand anders lehrt und nicht bleibt bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi, die wir in dem Wort seiner Propheten und Apostel haben, der ist verdüstert und weiß nichts, sondern ist seuchtig (νοσῶν, liegt krank danieder) in Fragen und Wortkriegen.[1022] Wenn wir bei der Leugnung der Inspiration der Schrift nicht ganz in menschlicher Meinung und Unwissenheit untergehen, so kommt das daher, daß wir im Widerspruch mit unserer prinzipiell falschen Stellung noch Stücke der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit festhalten. 2. Wir verzichten auf den Glauben im christlichen Sinne, weil der christliche Glaube immer nur vis-à-vis des Wortes Gottes statthat. Er kommt aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes.[1023] 3. Wir verzichten auf das Gebet, weil das christliche Gebet das Bleiben an Christi Worten voraussetzt. „So ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch widerfahren."[1024] 4. Wir verzichten auf die Überwindung des Todes. „So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich."[1025] 5. Wir verzichten auf das Missionsmittel der christlichen Kirche, das ja darin besteht, daß wir die Völker halten lehren alles, was Christus seiner Kirche zu lehren befohlen hat. Wer die Lehre Christi nicht bringt, soll nicht als ein christlicher Lehrer angesehen und behandelt werden.[1026] 6. Wir verzichten auf die rechte christliche Einigkeit der Kirche, die im

---

1022) 1 Tim. 6, 3. 4; Joh. 8, 31. 32; 17, 20.
1023) Röm. 10, 17.
1024) Joh. 15, 7.
1025) Joh. 8, 51.
1026) Matth. 28, 19; 2 Joh. 9. 10.

Glauben an Christi Wort besteht.[1027] Luther:[1028] „Das Wort und die Lehre soll christliche Einigkeit und Gemeinschaft machen.“ 7. Wir verzichten auf den Verkehr mit Gott, weil Gott in diesem Leben für uns Menschen unsichtbar bleibt und nur durch das Mittel seines Wortes an uns herantritt. Wer nicht lediglich durch das Mittel seines Wortes mit Gott verkehrt, der verkehrt nur mit seinen eigenen menschlichen Gedanken, mit „Projektionen seines menschlichen Ich“.[1029] 8. Wir machen aus der christlichen Religion, die eine Weisheit von oben ist, eine *σοφία θεοῦ*, die nie in eines Menschen Herz kam, ein Geheimnis, das von der Welt her verschwiegen war, nun aber offenbaret durch der Propheten Schriften auf Befehl des ewigen Gottes[1030] — diese Weisheit von oben her machen wir zu einer Weisheit von unten her, indem wir von Menschen entscheiden lassen wollen, was in den Schriften der Apostel und Propheten Gottes Wahrheit sei und was nicht, was darin anzunehmen und was darin zu verwerfen sei. Wir brechen die göttliche Himmelsleiter ab, die Brücke und den Steg, der den Himmel mit dieser Erde verbindet. Kurz, alles, was uns zu Christen macht und uns als Christen erhält, lassen wir prinzipiell fahren, wenn wir von der Wahrheit abfallen, daß die Heilige Schrift durch die Inspiration Gottes eigenes, unfehlbares Wort ist.

Walther schrieb daher im Jahre 1886, ein Jahr vor seinem Tode, anläßlich des Versuchs moderner Theologen, Luther zum Protektor ihrer „freien“ Stellung zur Schrift zu machen, u. a. folgendes:[1031] „Gesetzt, Luther hätte wirklich die Bibel für ein mit allerlei Irrtümern behaftetes Buch gehalten, aus welchem nur die Gelehrten den göttlichen Wahrheitskern herausschälen könnten, so wäre damit den Bibelchristen eben nur Luther genommen. Das Allererschrecklichste hierbei ist, daß die modern-gläubigen und modern-lutherischen Theologen (wie es fast scheint, ausnahmslos!) es für eine jetzt nicht mehr zu bestreitende Tatsache erklären, daß die Schrift neben den ‚eigenen guten Gedanken‘ ihrer Verfasser auch ‚Heu, Stroh und Stoppeln‘ enthalte, was ‚das Feuer verzehrt‘. Damit wird den Bibelchristen nicht ein Mensch genommen, den sie bisher für einen treuen Zeugen der Wahrheit hielten, damit wird den Bibelchristen ihre Bibel selbst, ihres Fußes Leuchte und das Licht auf

---

1027) Joh. 8, 31. 32; Matth. 28, 19; Eph. 4, 5.
1028) St. L. IX, 831.
1029) 1 Kor. 13, 12; 1 Tim. 6, 3. 4.
1030) 1 Kor. 2, 9; Röm. 16, 25. 26.
1031) L. u. W. 1886, S. 76 f.

ihrem Wege zur Ewigkeit, ihr Stecken und Stab im finstern Tal der Trübsal, kurz, Gottes Wort und damit ihr Trost in Sündenangst, ihre Hoffnung in der Nacht ihrer Todesstunde, genommen! ... Wir müssen von der sogenannten ‚Gottmenschlichkeit der Schrift‘ sagen, wie sie jetzt von der modern-gläubigen Theologie verstanden und gelehrt wird: Hüte dich, hüte dich, sage ich, vor dieser ‚Gottmenschlichkeit der Schrift‘! Sie ist des Teufels Larve, denn sie richtet zuletzt eine solche Bibel zu, nach der ich nicht gern wollte ein Bibelchrist sein, nämlich daß die Bibel hinfort nicht mehr sei denn ein anderes gutes Buch, welches ich mit steter ernster Prüfung lesen müsse, um nicht in Irrtum zu geraten. Denn wenn ich das glaube, daß die Bibel auch Irrtümer enthalte, so ist sie mir kein Prüfstein mehr, sondern bedarf wohl selbst eines solchen. Summa, es ist unsäglich, was der Teufel mit der ‚Gottmenschlichkeit der Schrift‘ suchet."

10. Die Eigenschaften der Heiligen Schrift.

Weil die Heilige Schrift durch Inspiration Gottes Wort ist, so kommen ihr selbstverständlich auch göttliche Eigenschaften zu (affectiones vere divinae), nämlich göttliche Autorität (auctoritas divina), göttliche Kraft (efficacia divina), Vollkommenheit (perfectio) und Deutlichkeit (perspicuitas sive claritas). Es versteht sich von selbst, daß die moderne Theologie mit der Inspiration der Schrift auch ihre göttlichen Eigenschaften aufgibt oder, wie es oft euphemistisch ausgedrückt wird, „beschränkt".[1032]

Die göttliche Autorität der Heiligen Schrift.

Die göttliche Autorität der Schrift besteht darin, daß ihr in bezug auf alles, was sie sagt, Glaube und Gehorsam zukommt wie Gott selbst. Wir sahen bereits, daß dies die Stellung ist, die Christus und die Apostel zur Schrift des Alten Testaments einnehmen.[1033] Diese Stellung fordern Christus und die Apostel im Neuen Testament auch für ihr eigenes Wort.[1034] Wer die Schrift verwirft oder auch nur kritisiert, vergreift sich an Gottes Majestät. Er begeht ein crimen laesae maiestatis divinae. Daher Christi Warnung: „Das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am Jüngsten Tage." [1035]

1032) Vgl. z. B. Zöckler, Handbuch d. theol. Wissenschaften ² III, 151.
1033) Joh. 10, 35; Luk. 24, 25—27. 44—47; 2 Tim. 3, 16. 17; Matth. 4, 4. 7.
1034) Joh. 8, 31. 32; 1 Kor. 14, 37. 38; Gal. 1, 8.
1035) Joh. 12, 48.

Diese göttliche Autorität der Schrift ist eine absolute, das heißt, sie ist nicht begründet in dem persönlichen Ansehen der heiligen Schreiber, auch nicht in dem Zeugnis, das einzelne Personen oder eine ganze Anzahl von Personen oder auch die ganze Kirche für die Schrift abgelegt haben oder noch ablegen. Die göttliche Autorität der Schrift ist einzig und allein begründet in ihrer Beschaffenheit, das ist, in ihrer Theopneustie. Es ist ein richtiges theologisches Axiom: „Die Schrift ist *αὐτόπιστος*, weil *θεόπνευστος*.[1036])

Fragen wir aber, wie die göttliche Autorität der Schrift von uns Menschen erkannt wird, oder wie die Schrift eine göttliche Autorität für uns wird, so unterscheiden wir zwischen christlicher Gewißheit (fides *divina*) und natürlicher oder wissenschaftlicher Gewißheit (fides *humana*).

Die christliche Gewißheit entsteht lediglich durch die Selbstbezeugung der Schrift. Diese Selbstbezeugung vollzieht sich dadurch, daß das Schriftwort unabhängig von menschlichen Beweisen, durch die Kraft des in ihm wirksamen Heiligen Geistes, Glauben an sich wirkt und eo ipso Anerkennung verschafft. Dies ist klar 1 Kor. 2, 4. 5 gelehrt, wo der Apostel Paulus die Korinther daran erinnert, wie es bei ihnen zum Glauben an die göttliche Predigt (*τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ*), die sie von ihm gehört hatten, gekommen sei. Er sagt erst in negativer Bestimmung: „Mein Wort und meine Predigt war nicht [vollzog sich nicht] *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*", fügt dann in positiver Bestimmung hinzu: *ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* und weist schließlich auf den Zweck hin, warum er sich dieser Methode, nach welcher er auf menschliche Beweise verzichtete, bedient habe: Der Zweck war: *ἵνα πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ* (seinen Bestand oder Grund habe) *ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ*. Dasselbe sagt Christus von seiner Wortverkündigung in den Tagen des Fleisches, Joh. 7, 17: „So jemand will des [des Vaters] Willen tun [nämlich Christi Wort hören und glauben, Joh. 6, 40], der wird innewerden (*γνώσεται*), ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede." Wir können diese wichtige Wahrheit auch so ausdrücken: Das Schriftwort, weil

1036) Baier-Walther I, 119: Scripturae Sacrae auctoritas in ipsa *θεοπνευστία* seu dependentia a Deo, tanquam ab Auctore, . . . fundatur. Non autem a causa minus principali, sicut nec aliae scripturae ab amanuensibus . . . auctoritatem habent. Atque inde patet, quod Scriptura Sacra nec ab ecclesia habeat auctoritatem, quippe quae illius auctor et causa efficiens non fuit.

es Gottes Wort ist, ist ein Erkenntnisobjekt, das sich selbst sein Erkenntnisorgan, den Glauben, schafft und dadurch sich selbst als göttliche Autorität bezeugt. Dies ist das sogenannte testimonium Spiritus Sancti internum. Das Zeugnis des Heiligen Geistes ist nicht erst dann da, wenn im Menschen eine besondere, auch in das sinnliche Gefühl eintretende Empfindung von der Göttlichkeit der Schrift entstanden ist, sondern ist bereits in und mit dem vom Heiligen Geist gewirkten Glauben an das Schriftwort vorhanden. Dadurch, daß der Heilige Geist den Glauben an das Schriftwort hervorbringt, welcher Glaube ja im Geist oder im Innern des Menschen seinen Sitz hat, gibt der Heilige Geist dem Geist des Menschen Zeugnis von der Göttlichkeit des Schriftworts. Nach 1 Joh. 5, 9. 10 hat der, welcher Gottes Zeugnis von seinem Sohne glaubt, Gottes Zeugnis in sich (*ἐν αὐτῷ*). Wenn es ferner 1 Thess. 2, 13 heißt: *ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ*, so ist damit ausgesagt, daß die Thessalonicher schon durch die Annahme des Wortes, das ist, durch den Glauben an das Wort, der Göttlichkeit des Wortes innewurden. Daher kommt es auch, daß die Schrift den Glauben an Gottes Wort eine Versiegelung oder Bestätigung der Wahrhaftigkeit Gottes nennt, Joh. 3, 33: *ὁ λαβὼν αὐτοῦ* [Christi] *τὴν μαρτυρίαν, ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν*, und vom Unglauben dem Zeugnis Gottes gegenüber sagt, daß er Gott zum Lügner mache, *ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*[1037] Diese Wahrheit, daß die christliche Gewißheit von der Göttlichkeit der Schrift durch die Selbstbezeugung der Schrift entsteht, ist von der größten praktischen Wichtigkeit. Kommen den Christen Zweifel an der Göttlichkeit der Schrift, so müssen sie mit der Schrift umgehen, das heißt, das Wort der Schrift lesen, hören, im Geist erwägen und so auf sich wirken lassen. Dann schwinden durch das Selbstzeugnis der Schrift, durch das testimonium Spiritus Sancti internum, die Zweifel.

Freilich werden nun gegen diese Selbstbezeugung der Schrift Einwände erhoben. Rom, im Interesse der Oberhoheit des Papstes auch der Schrift gegenüber, und neuere Theologen, im Interesse der Loslösung des Glaubens vom Schriftwort, reden an diesem Punkte von einem Zirkelschluß (idem per idem).[1038] Aber

---

1037) 1 Joh. 5, 10.

1038) Vgl. oben unter dem Abschnitt „Theologie und Gewißheit“, S. 131.

der Einwand ist nicht stichhaltig. Wir haben es hier mit der allgemein anerkannten Weise zu tun, daß wir Menschen durch Wahrnehmung einer Sache gewiß werden. Wer diese Weise des Gewißwerdens im Ernst leugnet, ist in den Abgrund des Agnostizismus versunken. Nun ist aber der Glaube an das Schriftwort nicht mehr und nicht weniger als die vom Schriftwort selbst durch Wirkung des Heiligen Geistes hervorgerufene Wahrnehmung dieses Wortes als das, was es ist, als Gottes Wort. Philippi erinnert daran,[1039] daß Strauß (Glaubenslehre I, 136, vgl. 345) die Lehre vom testimonium internum Spiritus Sancti für das Wort Gottes „die Achillesverse des protestantischen Systems" nennt und auch von einem Zirkelschluß redet. Philippi setzt aber hinzu: „Das ist ebenso, als wenn der Blinde dem Sehenden einen Zirkelschluß schuld gibt, weil er behauptet, die Sonne leuchte, da er ja in ihrem Lichte sehe." Wie Philippi, so reden auch die alten lutherischen Theologen. Gottfried Hofmann († 1728) schreibt: Quemadmodum principia prima per se nota sunt et suamet luce radiant, et in naturalibus lumen testatur de se ipso nec opus habet alio lumine, ita et Spiritus Sancti testimonium non opus habet alio testimonio, sed suamet luce radiat et se *divinum* esse efficacia sua ac virtute qua gaudet divina abunde testatur, licet hoc alteri persuaderi non possit, nisi et ipse Scripturam Sacram attente legat atque ita testimonii huius interni particeps fiat.[1040]

So gewiß es ist, daß nur auf dem Wege der Selbstbezeugung christliche Gewißheit (fides *divina*) von der Göttlichkeit der Schrift entsteht, so ist doch andererseits nicht zu leugnen, daß es auch eine natürlich-vernünftige Überzeugung (fides humana oder „wissenschaftliche Gewißheit") von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift gibt, die sich auf Vernunftbeweise gründet. Unsere alten Theologen bezeichnen diese Vernunftbeweise als argumenta, quae divinam Scripturae originem *humana fide* agnoscendam seu credibilem declarant.[1041] Alle Werke Gottes tragen ja, der menschlichen Vernunft erkennbar, den göttlichen Stempel, wodurch sie sich vom Gebilde der Menschenhand, von menschlichen Produkten, unterscheiden. Es kommt wohl kaum jemand in Gefahr, eine gemachte Blume mit einer natürlichen Blume zu verwechseln. Nun ist die Heilige Schrift ein Werk Gottes, „Gottes Buch", wie die Schöpfung

1039) Glaubenslehre³ I, 136.

1040) Synopsis Theologiae Purioris, p. 86.

1041) Baier-Walther I, 121.

der Welt. Und wie die natürlich-vernünftige Betrachtung der Schöpfung Gott als ihren Schöpfer offenbart,[1042] so weist auch schon die natürlich-vernünftige Betrachtung der Heiligen Schrift auf Gott als ihren Urheber hin. Wenn wir die Heilige Schrift nach Inhalt und Stil mit andern Religionsschriften, z. B. mit dem Koran, mit den Religionsbüchern des Orients usw., vergleichen,[1043] ferner an die siegreiche Ausbreitung des Christentums denken, obwohl seine Lehre den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist,[1044] auch die einzigartigen Wirkungen der in der Schrift gelehrten Religion sowohl bei einzelnen Personen[1045] als auch unter ganzen Völkerschaften[1046] uns vergegenwärtigen: so kann die vernünftige Vernunft nicht umhin, auf die Göttlichkeit der Schrift zurückzuschließen und zu bekennen, daß es vernünftiger sei, die Göttlichkeit der Heiligen Schrift gelten zu lassen, als sie abzulehnen. Dies ist das Gebiet der Apologetik.[1047]

Was den Wert der Argumente betrifft, die eine menschliche oder wissenschaftliche Überzeugung von der Göttlichkeit der Schrift vermitteln, so ist ein doppeltes Extrem zu meiden: die Überschätzung und die Unterschätzung. Eine Überschätzung läge vor, wenn wir meinen wollten, daß jemand durch Vernunftbeweise ein Christ werden könnte. Das Christwerden geschieht bis an den Jüngsten Tag und

1042) Röm. 1, 18 ff.

1043) Ein längeres Zitat aus dem Koran bei Baier-Walther I, 130 f. Max Müller in dem oben, S. 15 f., mitgeteilten Referat über den spezifischen Inhalt der „heiligen Bücher des Ostens“: “One refrain through all — salvation by works. . . . Our own holy Bible, our sacred Book of the East, is from beginning to end a protest against this doctrine. . . . It contains that faithful saying, worthy to be received by all men, women, and children, and not merely by us Christians — that Christ Jesus came into the world to save sinners.” Über den Stil oder die Form des Ausdrucks: Luthardt, Apol. Vorträge I, 208 f., Rousseau und Pascal (bei Luthardt, a. a. O., S. 263. 265).

1044) Baier-Walther I, 129. Luthardt, a. a. O., S. 175 ff.

1045) Die Gewißheit des Versöhntseins mit Gott durch den Glauben an Christi satisfactio vicaria, der heilige Wandel, Geduld im Leiden, die Sterbensfreudigkeit. Max Müller in dem eben angeführten Zitat: “Let us teach Hindus, Buddhists, Mohammedans, that there is only one sacred Book of the East that can be their mainstay in that awful hour when they pass all alone into the unseen world.”

1046) Das Christentum zivilisiert zugestandenermaßen am schnellsten und sichersten.

1047) Vgl. Synodalbericht des Westlichen Distrikts der Missourisynode vom Jahre 1865. Eine ausführliche Zusammenstellung der Argumente, die sich auf die fides humana beziehen: Baier-Walther I, 121—131.

in jedem einzelnen Falle immer nur auf **eine** Weise, auf dem Wege der contritio und der fides, nämlich dadurch, daß ein Mensch durch das in der Schrift bezeugte Gesetz Gottes das göttliche Verdammungsurteil seiner Sünden wegen erfährt (terrores conscientiae) und dann durch das in der Schrift bezeugte Evangelium die Vergebung seiner Sünden glaubt. Wie Christus diese Weise des Kommens seines Reiches in der Welt lehrt, wenn er in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern verkündigen heißt.[1048] Erst wenn jemand auf diesem Wege ein Christ, ein Schäflein der Herde Christi, geworden und durch den Glauben an die Vergebung der Sünden der Heilige Geist in sein Herz eingezogen ist, erkennt er die Heilige Schrift als Gottes Wort, als die Stimme seines guten Hirten, mit andern Worten: hat er die **christliche** Gewißheit, die fides *divina,* das testimonium *internum* Spiritus Sancti von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift, wie wir bereits sahen.[1049] Eine **Unterschätzung** der Argumente, welche menschlichen Glauben (fidem humanam) erzeugen können, läge vor, wenn wir sie als gänzlich wertlos abweisen wollten. Auch Christus und die Apostel haben sie nebenbei gebraucht.[1050] Sie dienen dazu, die leichtfertigen Urteile, die der **Unglaube** über die Schrift sich erlaubt, zurückzuweisen. Auch den mit Zweifeln in bezug auf die Göttlichkeit der Schrift angefochtenen **Christen** können mit Nutzen Vernunftgründe vorgelegt werden. Diese Zweifel entstammen ja dem ungläubigen Fleisch der Christen, und durch Vernunftbeweise wird auch dem Fleisch der Christen äußerlich Zaum und Zügel angelegt.[1051] Vernunftbeweise, geschichtliche Beweise usw. können auch insofern der **Bekehrung** dienen, als sie außerhalb der Kirche Stehenden eine Veranlassung werden mögen, Gottes Wort selbst zu lesen und zu hören und so durch Wirkung des Heiligen Geistes **im** Wort **an** das Wort gläubig zu werden. Doch dürfen wir nicht meinen, daß die Vorlegung von

---

1048) Luk. 24, 46. 47; Mark. 1, 15. 1049) Joh. 8, 37. 43. 47.

1050) Christus weist den Sadduzäern gegenüber, die die Auferstehung der Toten für unmöglich erklärten, nicht nur auf die Schrift, sondern auch auf die Allmacht Gottes hin, die schon durch die natürliche Vernunft erkannt wird. Er erklärt, daß die Lehre der Sadduzäer nicht nur der Schrift, sondern auch der Vernunft widerspreche. Dasselbe hält Paulus den Korinthern vor, 1 Kor. 15, 34. Auch Petrus führt am ersten Pfingsttage nebenbei einen Vernunftgrund an, Apost. 2, 15. Paulus beruft sich Apost. 17, 28 den Athenern gegenüber auf „etliche Poeten".

1051) **Gerhard**, L. De Scriptura S., § 20: Si fideles in tentationibus de auctoritate Scripturae dubitare incipiunt, perinde cum illis agendum atque cum iis, qui negant. Est enim dubitatio negationi proxima.

Vernunftbeweisen eine notwendige Vorstufe für die Verkündigung des Wortes Gottes sei. Die Behauptung, daß die „christliche Wahrheitsgewißheit" durch die Vermittlung mit dem „sonstigen Wahrheitsbesitz der Menschheit" bedingt sei, gehört zum Grundirrtum moderner Theologen. Hier liegt, wie Eduard König richtig bemerkt, die irrige Meinung zugrunde: „Die Heilige Schrift sei nicht imstande, eine Autorität sich zu erwerben, welcher man für ihre Aussagen Glauben schenken könne mit Überzeugung."[1052] Es ist vielmehr durchaus festzuhalten, daß die Selbstbezeugung der Schrift als Gottes Wort von allen Vernunftbeweisen und allem menschlichen Zeugnis, komme es von einzelnen Personen oder von der „Kirche", völlig unabhängig ist. Der Einwand, daß die Selbstbezeugung der Schrift sich nur auf ihren Inhalt, nicht auf ihre Worte erstrecke, wurde schon wiederholt als schriftwidrig und sinnlos erwiesen.[1053]

Es ist nun immer wieder die Frage aufgeworfen worden, woran jemand erkennen könne, ob er den vom Heiligen Geist gewirkten christlichen Glauben oder nur eine menschliche Überzeugung von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift habe. Auch Christen stellen sich diese Frage. Es muß zugestanden werden, daß hier eine Täuschung möglich ist. Die einen, welche das Zeugnis des Heiligen Geistes nicht haben, meinen es zu haben, während es bei andern, die es nicht zu haben meinen, tatsächlich vorhanden ist. Also: Wer hat das Zeugnis des Heiligen Geistes, und wer hat es nicht? Es sei auf folgendes zurückgewiesen: 1. Weil nach der Schrift das Zeugnis des Heiligen Geistes sich nicht ohne das Wort der Apostel und Propheten, sondern nur durch dasselbe vollzieht, so sind alle Urteile über die Schrift bei solchen, die sich tatsächlich vom Schriftwort losmachen, nicht Zeugnis des Heiligen Geistes, sondern pure menschliche Erfindung und Einbildung. 2. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes von der Göttlichkeit der Schrift haben auch alle diejenigen nicht, welche nur auf Vernunftbeweise hin die Schrift als Gottes Wort gelten lassen oder auf Grund menschlicher Autorität, wie der Autorität des Pastors oder der Eltern oder anderer Menschen, dafürhalten, daß die Schrift Gottes Wort sei. 3. Das testimonium Spiritus Sancti von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift können konsequenterweise auch diejenigen nicht haben, welche die stell-

1052) Der Glaubensakt des Christen 1891, S. 118 f.

1053) Vgl. S. 80 f. 262 ff.

vertretende Genugtuung Christi leugnen, weil der christliche Glaube fides Christi *crucifixi* ist und der Heilige Geist erst mit diesem Glauben in das Herz eines Menschen einzieht und ihn befähigt, über göttliche Dinge, also auch über die Heilige Schrift, ein richtiges Urteil zu fällen. In bezug auf diesen Punkt sagt auch Philippi:[1054] „Nur der Glaube an das vollgültige Opfer, das der am Kreuze in Niedrigkeit für unsere Sünden gebracht hat, der unser HErr und unser Gott ist, versetzt uns aufs neue in tatsächliche Gemeinschaft mit Gott, bringt den Geist der Kindschaft und die Gewißheit des Erbes und erfüllt uns mit Kräften des ewigen Lebens. Darum hat auch nur die Kirche, welche die vor Gott geltende Gerechtigkeit und das Leben finden lehrt allein im Glauben an das Blut der Versöhnung, sich auf das Zeugnis des Heiligen Geistes für das Wort Gottes und die unbedingte und ausschließliche Autorität dieses im Geiste untrüglich versiegelten Wortes berufen.“ Dem entspricht auch die Praxis sowohl unserer Missionare in den Heidenländern als auch unserer Reiseprediger und unserer Prediger in städtischen und staatlichen Anstalten. Sie beginnen nicht mit Vernunftbeweisen für die Göttlichkeit der Heiligen Schrift, sondern predigen „in den Haufen hinein“ Buße und Vergebung. Ist dadurch der Glaube an Christum *crucifixum* entstanden, so hat es danach keine Not mehr mit dem Glauben an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift. Hier erledigt sich auch die Spezialfrage in bezug auf Johann David Michaelis († 1791), der durch das Bekenntnis, daß er in seinem ganzen Leben nie ein Zeugnis des Heiligen Geistes von der Göttlichkeit der Schrift empfunden habe, fast einen Weltruf in theologischen Kreisen erlangt hat. Ob das „im ganzen Leben“ Michaelis' Fall deckt, lassen wir hier ununtersucht. Daß er aber das Zeugnis des Heiligen Geistes in seinem späteren Leben nicht hatte und nicht haben konnte, erklärt sich daraus, daß er die Schriftlehre von der satisfactio Christi vicaria leugnete und die göttliche Sündenvergebung auf die moralische Besserung des Menschen gründete. Der Heilige Geist bestätigt nicht heidnische Werklehre, sondern bezeugt äußerlich im Schriftwort und innerlich im Herzen durch Wirkung des Glaubens an das Schriftwort, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach der Schrift.[1055]

1054) Glaubenslehre³ I, 135.

1055) Über Michaelis RE.² IX, 746 ff.; Meusel IV, 597. Den Fall von Michaelis und Gesinnungsgenossen behandelt auch Andreas Knös in Inst. Theol. Practicae. Holmiae 1768, p. 66—71, zitiert bei Baier-Walther I, 136.

4. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes hat aber jeder, der der Schrift um ihrer selbst willen glaubt, das heißt, der, was die Schrift sagt, für göttliche Wahrheit hält, weil sie es sagt. Und zwar ist der Glaube selbst das Zeugnis des Heiligen Geistes. Dies ist der Punkt, an dem die Täuschung vorkommt, daß solche, in denen das Zeugnis des Heiligen Geistes tatsächlich vorhanden ist, es in sich vermissen und danach seufzen. Wie jene irren, die das Zeugnis des Heiligen Geistes ohne den Glauben an das äußere Wort zu haben meinen, so irren auch die lieben Christen, die zwar der Schrift glauben, das, was die Schrift sagt, für unumstößliche Wahrheit halten, aber dabei doch noch nicht das Zeugnis des Heiligen Geistes für die Göttlichkeit der Schrift zu haben meinen. Ihr Irrtum besteht darin, daß sie den Glauben an die Heilige Schrift und das innere Zeugnis des Heiligen Geistes für die Göttlichkeit der Schrift nicht identifizieren, während doch beides identifiziert werden muß, weil es sachlich zusammenfällt. Die Sache steht ja so: Kein Mensch glaubt Gottes Wort aus sich selbst. Der natürliche Mensch glaubt weder das schreckliche Urteil des Gesetzes, wie es in den Worten der Schrift vorliegt, noch das tröstliche Urteil des Evangeliums von der Vergebung der Sünden allein um Christi willen, wie es ebenfalls in den Worten der Schrift vorliegt. Insonderheit ist ja das Wort des Evangeliums von der Sündenvergebung propter Christum *crucifixum* jedem natürlichen Menschen ein Ärgernis und eine Torheit. Glaubt nun aber ein Mensch sowohl das Schriftwort, das ihn der ewigen Verdammnis zuspricht, als auch das Schriftwort, das ihm die Vergebung seiner Sünden um des gekreuzigten Christus willen zusagt, so ist das lediglich Wirkung des Heiligen Geistes, so hat der Heilige Geist ihm innerlich, durch Wirkung des Glaubens im Herzen, Zeugnis gegeben, daß das Schriftwort nicht Torheit, sondern göttliche Wahrheit ist. Noch anders ausgedrückt: Das Zeugnis des Heiligen Geistes, das im Schriftwort objektiv, also außer uns, vorliegt, wird uns innerliches Zeugnis des Heiligen Geistes durch das vom Heiligen Geist in unserm Herzen gewirkte Jawort zum objektiven Zeugnis im Schriftwort. Dies ist, wie wir bereits sahen, ausdrücklich 1 Joh. 5, 9. 10 gelehrt. V. 9 ist die Rede von Gottes Zeugnis, das Gott gezeugt hat von seinem Sohne, also von Gottes Wort. V. 10 setzt aber der Apostel hinzu: „Wer da glaubet an den Sohn Gottes“ — nämlich auf Grund des Zeugnisses, das Gott gezeugt hat von

seinem Sohne —, „der hat solch Zeugnis bei ihm, griechisch: ἐν ἑαυτῷ, in sich, in seinem Innern.[1056]) Nach der Schrift ist also das Zeugnis des Heiligen Geistes von der Göttlichkeit der Schrift nicht erst dann vorhanden, wenn es sich im sinnlichen Gefühl äußert. Dieses sinnliche Gefühl gibt es. Es gibt bei den Christen Tage und Stunden, manchmal auch nur Augenblicke, in denen sie die Wahrheit, die Hoheit, die Herrlichkeit, die Göttlichkeit der Schrift so stark empfinden, daß sie von dieser Empfindung auch im Gefühl gleichsam überwältigt werden. Aber nicht erst in diesen besonderen Freudenzeiten ist das Zeugnis des Heiligen Geistes von der Göttlichkeit der Schrift vorhanden. Vielmehr gehört diese besondere, ins Gefühl eintretende Empfindung, genau geredet, zu den Folgen und Früchten des Glaubens an die Wahrheit des Schriftworts und insofern zu dem äußeren Zeugnis des Heiligen Geistes (testimonium Spiritus Sancti externum). Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, im ersten und eigentlichen Sinne, fällt nach 1 Joh. 5, 9. 10 mit dem vom Heiligen Geist gewirkten Glauben an das Schriftwort zusammen. Es ist auch dann vorhanden, wenn der Glaube sich auch nicht im Gefühl äußert, wohl aber das Herz dennoch am Wort der Schrift bleibt, es begehrt und in innerlichem Verlangen sich danach ausstreckt. Luther sagt[1057]) darüber, daß das Zeugnis des Heiligen Geistes mit dem Glauben an das Schriftwort zusammenfällt: „Wir unterscheiden den Heiligen Geist nicht vom Glauben, er ist auch nicht dawider; denn er ist die Gewißheit selbst im Wort, der uns des Worts gewiß macht, daß wir daran nicht wanken, sondern ohne allen Zweifel auf das gewisseste glauben, es sei also und anders nicht, denn wie uns Gottes Wort vorträgt und sagt. Er wird aber niemand ohne und außerhalb des Wortes, sondern durchs Wort gegeben. . . . Ohne das mündliche Wort wirkt der Heilige Geist nicht." Es steht so: Der Heilige Geist, der durch die Apostel und Propheten sein Wort ursprünglich geredet hat, der bleibt bis an den Jüngsten Tag in Verbindung mit seinem Wort und wirkt durch sein Wort den

1056) Huther: „Statt ἑαυτῷ liest Tischendorf αὐτῷ nach A. G. K., was nur eine andere Schreibweise ist." Zur Sacherklärung fügt Huther hinzu: ἔχει ἐν ἑαυτῷ, „das heißt, ihm ist das Zeugnis nicht mehr bloß ein äußerliches, sondern vermöge seines Glaubens hat er es in sich; das Äußerliche ist ihm ein Innerliches geworden".

1057) Erl. Ausg. 58, 153 f.

Glauben, der um des Wortes selbst willen und nicht aus Vernunftgründen und um menschlicher Autorität willen glaubt. Dies ist der christliche oder göttliche Glaube (fides divina) im Unterschied von einer bloß menschlichen Meinung oder Überzeugung (fides humana).

Die göttliche Kraft der Heiligen Schrift.

Weil die modernen Theologen Schrift und Gottes Wort nicht „identifizieren" wollen, so geben sie der Schrift, als Gottes eigenes und unfehlbares Wort gefaßt, nicht nur mancherlei böse Namen („papierner Papst", „vom Himmel gefallener Gesetzeskodex" usw.), sondern schreiben der Schrift auch böse Wirkungen zu, die sie unter Namen wie „Intellektualismus" usw. zusammenfassen. Sie meinen, es fehle die „psychologische Vermittlung" oder „psychologische Anknüpfung", wenn man die Schrift so direkt an die Menschen herankommen lasse, daß die Schrift als einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre verwendet werde. In Wirklichkeit aber steht die Sache so: Weil nur die Schrift unter allen Büchern, die es sonst noch in der Welt gibt, schlechthin Gottes Wort ist, so kommt auch ihr allein schlechthin vis vere divina zu. Was die Kirche verkündigt (das „Kirchenwort"), hat auch göttliche Kraft und Wirkung, aber immer nur insofern und so weit, als die Kirche ihrem Auftrag treu bleibt und nur Gottes Wort verkündigt.[1058] Die Kirche hat kein eigenes Wort. Was nicht aus der Schrift genommen ist, ist nicht „Kirchenwort", sondern nach Luthers derbem Wort „Plauderei". Auch andere Schriften können göttliche Kraft und Wirkung haben, aber nur insofern und so weit, als sie Gottes Wort in sich aufgenommen haben. Luthers Diktum in seiner Anweisung zum Studium der Theologie wird wahr bleiben, daß „kein Buch vom ewigen Leben lehrt ohne dies allein", nämlich die Heilige Schrift.[1059] Was andere Bücher recht vom ewigen Leben lehren, ist aus der Heiligen Schrift in sie hineingekommen.

Worin besteht nun die göttliche Kraft der Heiligen Schrift? Sie besteht darin, daß die Heilige Schrift im Menschen solche Dinge wirkt, die über alle menschliche Kraft hinausliegen.

Dem Wort des Gesetzes, wie es in der Heiligen Schrift geoffenbart vorliegt (*νόμος πνευματικός*), ist die Kraft eigen, eine solche Erkenntnis der Sünde zu wirken, daß der Mensch seine

1058) Matth. 28, 19; Röm. 3, 2; 1 Tim. 6, 3 ff.; 2 Joh. 9. 10.
1059) St. L. XIV, 25 ff.

ewige Verdammnis erkennt und an aller Selbsthilfe verzagt (contritio, terrores conscientiae). Röm. 3, 20: *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.* Es gibt zwar infolge des göttlichen Gesetzes, wie es auch nach dem Sündenfall noch im Herzen des natürlichen Menschen geschrieben steht, noch eine gewisse Sündenerkenntnis. Aber diese Sündenerkenntnis reicht wohl dazu, daß im Menschen ein böses Gewissen entsteht, sie reicht aber nicht dazu, daß der Mensch vor Gott völlig zusammenbricht und an aller Selbsthilfe verzagt. Vielmehr greift der natürliche Mensch von einer Methode der Selbsthilfe zur andern, und wenn es Selbstmord wäre. Hierin hat es seinen Grund, daß Christus in seinem Namen unter allen Völkern nicht nur „Vergebung der Sünden“, sondern voraufgehend auch „Buße“ predigen heißt.

Dem Wort des Evangeliums ist die Kraft eigen, den Glauben an das Evangelium im Menschen zu wirken, Röm. 10, 17: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*, und den Menschen dadurch der Vergebung der Sünden gewiß zu machen, Röm. 5, 1: *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν κτλ.* Menschliche Kraft und menschliche Schulung, auch in der höchsten Potenz, reicht nicht hin, den Glauben an das Evangelium zu wirken, wie die Schrift so klar lehrt, wenn sie sagt, daß der gekreuzigte Christus den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist, und daß der natürliche Mensch, der *ψυχικὸς ἄνθρωπος, οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* [das Evangelium], *μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν καὶ οὐ δύναται γνῶναι.*[1060] Damit stimmt auch die Erfahrung aller Kinder Gottes Alten und Neuen Testaments überein. Sie wissen, daß der Glaube nicht in ihrer Wahl oder „Selbstsetzung“, „Selbstbestimmung“, „Selbstentscheidung“ usw. steht, sondern allein in Gottes Kraft und Wirkung, die nicht geringer ist als die allmächtige Schöpferkraft, durch welche Gott einst das natürliche Licht aus der Finsternis hervorleuchten ließ.[1061]

Dem Wort des Evangeliums, das die Schrift lehrt, ist die Kraft eigen, dem Menschen Gottes Gesetz ins Herz zu schreiben, das ist, den Menschen innerlich so umzuwandeln, daß er dem Gesetz Gottes gern untertan ist und willig und mit Freuden in Gottes Geboten wandelt nach dem neuen Menschen, der durch den Glauben an das Evangelium in ihm geschaffen ist. Menschliche Kraft und Erziehung kann das nicht bewirken. Röm. 8, 7: *τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ*

1060) 1 Kor. 1, 23; 2, 14. 1061) Ps. 51, 12—14; 2 Kor. 4, 6.

οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται. „Lex praescribit, evangelium inscribit.“ Jer. 31, 31 ff.

Dem Evangelium, das die Schrift lehrt, ist die Kraft eigen, den Menschen der Todesfurcht zu entnehmen und ihn so zum Sieger über den Tod zu machen. Menschliche Kraft kann das nicht, wie Schrift und Erfahrung bezeugen. Die Schrift lehrt ausdrücklich, daß alle Menschen aus Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte bleiben müssen, Hebr. 2, 15: *φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*, und keine Hoffnung haben, Eph. 2, 12: *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*. Der Mensch hingegen, welcher das Evangelium glaubt, spricht nach 1 Kor. 15, 55: „Tod, wo ist dein Stachel?“ (*κέντρον*, Todesstachel, ein Stachel, der tötet.) „Kann uns doch kein Tod nicht töten“ usw. Das ist, in den Hauptpunkten, die vis vere *divina* des Schriftwortes, weil es Gottes Wort ist:

Daß die göttliche Kraft nicht außer und neben dem Wort, sondern durch das Wort wirksam und also dem Wort eigen ist, bezeugt die Schrift klar Röm. 10, 17 (*ἐκ*), 1 Petr. 1, 23 (*διά*) und ist den Reformierten gegenüber festzuhalten, wie bei der Lehre von den Gnadenmitteln ausführlich dargelegt wird. Daß die efficientia vere divina, die sich durch das Wort Gottes vollzieht, resistibilis ist (Matth. 23, 37), wird ausführlicher bei der Lehre von der Bekehrung dargelegt.

Die Vollkommenheit der Heiligen Schrift.

Die moderne Theologie bestreitet auch die Vollkommenheit oder Suffizienz der Heiligen Schrift. Zöckler z. B. behauptet[1062] hinsichtlich der „Handhabung der Bibel als normativer und richterlicher Autorität bei Lehrkontroversen“, daß „die Möglichkeit einer nur teilweisen und unvollständigen Beilegung des betreffenden Streits durch die Schriftinstanz nicht selten zugestanden werden muß“. Das ist konsequent vom Standpunkt der modernen Theologie aus. Denn ist die Schrift ein Buch, in welchem die Grenzen zwischen Wahrheit und Irrtum nicht klar aufgezeigt werden können,[1063] so muß sie notwendig auch als Schiedsrichterin zwischen Wahrheit und Irrtum versagen. Die Vollkommenheit der Schrift besteht nach ihrer eigenen Beschreibung darin, daß sie alles lehrt,

---

1062) Handbuch² III, 151. L. u. W. 32, S. 4 f.

1063) Vgl. den Abschnitt „Das Verhältnis des Heiligen Geistes zu den Schreibern der Heiligen Schrift“, S. 275.

was uns Menschen zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nötig ist. In näherer Darlegung ist zu sagen:

1. Die Schrift enthält nicht alles, was ein Mensch überhaupt, z. B. auch von den Dingen, die in das Gebiet des irdischen und bürgerlichen Lebens gehören, wissen kann. Sie ist allerdings nicht eine „Enzyklopädie des allgemeinen menschlichen Wissens", wie man es wohl ausgedrückt hat. Sie ist auch nicht ein Lehrbuch der Kunst des Ackerbaus oder der Architektur oder der medizinischen Wissenschaft usw. Sie ist auch nicht „ein Handbuch der Geschichte und Geographie". Diese Dinge können, wie Luther oft erinnert, aus der natürlichen Vernunft gelehrt werden, wenn man die Vernunft nur gebrauchen wolle. Dabei ist jedoch festzuhalten: Wenn die Schrift nebenbei solche Dinge, die in das natürliche Gebiet gehören, lehrt, so hat sie auch darin stets recht gegen alle entgegenstehenden Behauptungen der menschlichen „Wissenschaft"; denn *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος.* Wie Luther z. B. von den geschichtlichen Angaben der Schrift sagt, die Schrift sei das einzige Buch, in dem keine geschichtlichen Irrtümer vorkommen können.[1064] Und wenn Schwärmer alter und besonders neuerer Zeit behaupten, daß Wein unter allen Umständen „Gift" sei, so wissen wir aus der Schrift, daß das nicht wahr ist.[1065] Trotzdem ist festzuhalten, daß die Bibel nicht ein Lehrbuch des „allgemeinen menschlichen Wissens" ist. Es gibt ein großes Gebiet menschlichen Wissens, das sich auf die natürliche Vernunft und die menschliche Erfahrung gründet.[1066]

2. Die Schrift offenbart auch nicht alle göttlichen Dinge. Sie sagt von der Erkenntnis, die wir in diesem Leben von göttlichen Dingen haben: *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους*[1067] und: *ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ* [nämlich Gottes] *καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ· τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;*[1068] Wenn neuere Theologen die Vollkommenheit oder Absolutheit der christlichen Religion daraus beweisen wollen, daß sie „ein logisch vollkommenes Ganzes" im Sinne der menschlichen Vernunft bilde, so ist das ein Irrtum und

---

1064) St. L. XIV, 491. 1065) Joh. 2, 1—11; 1 Tim. 5, 23 usw.

1066) L. u. W. 1901, S. 289 ff.: „Über die Grenzen der menschlichen Wissenschaft."

1067) 1 Kor. 13, 12.

1068) Röm. 11, 33. 34. Quenstedt: Dicitur Sacra Scriptura perfecta, non perfectione absoluta, *omne* scibile divinum et supernaturale comprehendente; haec enim ecclesiae in his terris militanti, cui Scriptura destinata est, *non competit.* (Systema I, 147.)

ein falsches Prinzip, das, konsequent durchgeführt, die ganze christliche Religion abtut.[1069])

3. Die Schrift lehrt aber vollkommen alles das von göttlichen Dingen, was uns Menschen zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nötig ist.[1070]) Von den *ἱερὰ γράμματα* heißt es 2 Tim. 3, 15: *τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Aber nicht nur für die Christen insgemein ist die Schrift genügende Erkenntnisquelle, sondern auch der Lehrer der Kirche ist durch die Schrift vollkommen (*ἄρτιος*), zu jedem ihm obliegenden Werk, *πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον* usw., völlig ausgerüstet (*ἐξηρτισμένος*), und zwar so vollkommen ausgerüstet, daß ihm hart geboten ist, bei dem Wort Christi, das wir im Wort seiner Apostel haben (Joh. 17, 20), zu bleiben und sich keinerlei Änderung oder Zusatz zu erlauben.[1071]) Es steht also fest, daß die Heilige Schrift zur Erreichung ihres Endzwecks, nämlich die Menschen zur Seligkeit weise zu machen (*σοφίσαι εἰς σωτηρίαν*), keinerlei Ergänzung durch außer ihr Gelegenes bedarf, mag man dies Tradition, Kirchenwort, Papst, Erlebnis des theologisierenden Subjekts, Wissenschaft oder sonstwie nennen.[1072])

Es versteht sich von selbst, daß mit der Darangabe der perfectio oder sufficientia der Schrift das Schriftprinzip aufgegeben wird. Bedarf die Schrift der Ergänzung durch außer ihr Gelegenes, so wird eo ipso die christliche Kirche von ihrem Fundament, dem Wort der Apostel und Propheten, abgerückt und kommt dann auf das Ich der angeblichen Ergänzer zu stehen. Rom redet ja von altersher von einer perfectio *implicita* Scripturae Sacrae in dem Sinne, daß die Schrift vollkommen sei, wenn sie von der „Kirche", das ist, von Rom aus, durch den Papst, ergänzt werde. In demselben Sinne haben römische Theologen die Schrift eine norma *remissiva* genannt: die Schrift sei insofern vollkommen, als sie uns zu ihrer Ergänzung an die Kirche, das ist, an den Papst, weise.

1069) Vgl. den Abschnitt „Das Christentum als absolute Religion", S. 36 ff., und „Theologie und System", S. 158 ff.

1070) Quenstedt I, 147 sq.: Dicitur Sacra Scriptura perfecta . . . perfectione restricta, sive in ordine ad ea, quae homini Christiano ad recte credendum et sancte et pie vivendum in hac vita cognitu sunt necessaria.

1071) Joh. 8, 31. 32; 1 Tim. 6, 3 f.; 2 Tim. 1, 13; Röm. 16, 17; Gal. 1, 6—9.

1072) Hierher gehört der ganze Abschnit „Die Heilige Schrift ist für die Kirche unserer Zeit die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre", S. 233—256.

Unsere Theologen haben darauf erwidert:[1073] „Eine norma *remissiva* ist überhaupt keine Norm, sondern Norm ist dann das, worauf verwiesen wird. Nach dieser Meinung wäre es hinreichend gewesen, wenn in der Schrift nur geschrieben stünde: ‚Hört die Kirche!‘ oder vielmehr nach römischer Analyse: ‚Hört den römischen Papst!‘ Aber der Papst ist nicht der Mann, von dem die Schrift sagt: ‚Den sollt ihr hören‘, Matth. 17, 5.“ Und in bezug auf römische perfectio *implicita* bemerken unsere alten Theologen: „So wäre jeder Arme reich implicite, weil er angeben kann, wo der Reichtum ist, und jeder Ungelehrte wäre für gelehrt zu halten, weil er zeigen kann, wo eine Gelehrtenschule ist, in der gelehrte Leute lehren, und der wäre reichlich mit Speise versorgt, der andere auf einen reichen, mit Köstlichkeiten aller Art besetzten Tisch hinweisen kann.“[1074] Auf eine ähnliche Verspottung und Beseitigung der Schrift kommt es hinaus, wenn im modern-theologischen Lager die Schrift unter die Kontrolle des „Erlebnisses“ des theologisierenden Individuums gestellt wird. Auch hier trifft zu, um noch einmal an Luthers Worte zu erinnern: „Sie reden solch Ding nur darum, daß sie uns aus der Schrift führen und sich selbst zu Meistern über uns erheben, daß wir ihre Traumpredigten glauben sollen.“[1075]

Die Deutlichkeit der Heiligen Schrift.

Nach römischer Lehre wird die Schrift deutlich durch das Licht, das von der „Kirche“, das ist, vom Papst, ausgeht. Nach der Lehre der Schwärmer aller Zeiten wird die Schrift erleuchtet durch das unmittelbar mitgeteilte „innere Licht“. Nach der Auffassung der modernen Theologie ist die Schrift in dem Sinne „gottmenschlich“, daß wir eine Darbietung von Wahrheit und Irrtum haben. Licht bringt in dies Durcheinander von Wahrheit und Irrtum „das Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts“, indem es auf Grund seiner „Erfahrung“ oder seines „Erlebnisses“ Wahrheit und Irrtum voneinander scheidet und so das nötige Licht in die Schrift hineinträgt. Alle diese Auffassungen von der Deutlichkeit der Schrift stimmen darin überein, daß Menschen die Heilige Schrift erleuchten müssen. — Nach der Lehre der Heiligen Schrift hat jedoch genau das entgegengesetzte Verhältnis statt. Nicht Menschen erleuchten die Schrift, sondern die Schrift erleuchtet die Menschen.

1073) Quenstedt I, 147. 1074) Quenstedt I, 148.
1075) St. L. V, 334 f.

„Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege." [1076]

Nach der Schrift besteht die Deutlichkeit der Schrift darin, daß sie alles, was uns Menschen zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nötig ist, klar erkennbar vorlegt. Zur näheren Darlegung ist zu sagen:

1. Diese Deutlichkeit ist als selbstverständlich vorausgesetzt, weil nicht bloß einzelne, etwa besonders begabte Personen, sondern alle Christen die Schrift lesen, auf Grund der Schrift glauben und auf Grund der Schrift über Wahrheit und Irrtum urteilen sollen. Die Deutlichkeit der Schrift Alten Testaments ist vorausgesetzt, wenn es Luk. 16, 29 heißt: „Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören." Ebenso ruft Christus den Juden, die sein Wort nicht glauben wollten, Joh. 5, 39, zu: „Suchet in der Schrift; denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen, und sie ist's, die von mir zeuget." Von den Beroensern wird Apost. 17, 11 lobend berichtet: „Sie forschten täglich in der Schrift, ob sich's also hielte." Auch in bezug auf die apostolischen Briefe, also in bezug auf die Schrift Neuen Testaments, ist diese Deutlichkeit vorausgesetzt, wenn Paulus 2 Thess. 2, 15 ermahnt: „So stehet nun und haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seid, es sei durch unser Wort oder Epistel." Überhaupt ist ja bei der Tatsache, daß die meisten apostolischen Briefe an ganze Gemeinden gerichtet sind und in den Gemeinden vorgelesen werden sollten,[1077] ihre Deutlichkeit vorausgesetzt.

2. Aber die Deutlichkeit der Schrift ist in der Schrift nicht nur als selbstverständlich vorausgesetzt, sondern in ihr auch noch sehr ausdrücklich gelehrt, um ja allen Dunkelheitsgedanken zu wehren, die nicht nur Ungläubige in bezug auf die Schrift haben, sondern auch innerhalb der äußeren Christenheit gelehrt werden und sogar bei ernsten Christen auftauchen. Die Schrift sagt von sich, daß sie ein Licht in der Finsternis dieser Welt ist, *λύχνος φαίνων ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ*, 2 Petr. 1, 19, unsers Fußes Leuchte (נֵר) und ein Licht (אוֹר) auf unserm Wege, Ps. 119, 105, auch für die Einfältigen (פְּתִי), Ps. 19, 8, selbst für die Kinder, *ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας*, 2 Tim. 3, 15. Selbst die johanneischen Schriften, die insonderheit für unverständlich erklärt worden sind,[1078]

1076) Ps. 119, 105. 1077) Kol. 4, 16; 1 Thess. 5, 27.

1078) So der Unitarier Enjedinus, Baier-Walther I, 176: Si obscuritas concisa, abrupta, minime sibi cohaerens et ex allegoriis constans oratio sublimitas dicenda, fateor, Iohannem esse sublimem.

sind nicht nur den πατέρες und νεανίσκοι, sondern auch den παιδία verständlich, 1 Joh. 2, 13. 14.

Wem die deutliche Schrift undeutlich ist: 1. allen, die die Sprache, in denen ihnen die Schrift vorgelegt wird, entweder überhaupt nicht verstehen oder doch die Sprache der Schrift sich nicht geläufig machen. In bezug auf den ersten Punkt sagt bekanntlich Luther: „Ein Türke muß mir wohl finster reden, welchen doch ein türkisch Kind von sieben Jahren wohl vernimmt, dieweil ich die Sprache nicht kenne.“ [1079]) Wer nicht Deutsch versteht, dem ist die Bibel in deutscher Sprache dunkel. Wer der englischen Sprache nicht mächtig ist, versteht die englische Bibel nicht. Aber das Verständnis der deutlichen Schrift wird auch dadurch stark behindert, wenn wir die Sprache der Schrift uns nicht durch fleißiges Lesen der Schrift geläufig machen. Wie in jedes andere Buch, so müssen wir uns auch in die Bibel „einlesen“ oder der Sprache der Schrift „gewohnen“, wie Luther es auszudrücken pflegt. Würde die Bibel so fleißig gelesen werden, wie z. B. in unserer Zeit die Zeitungen gelesen werden, so würde uns erstere klarer sein als die letzteren, weil die Sprache der Bibel die einfachere ist. Aber nun kann es geschehen, daß eher tausend Worte in der Zeitung als zehn Worte in der Schrift gelesen werden und daher die Worte der Schrift uns mehr oder weniger fremd und dunkel vorkommen. Hierin hat es seinen Grund, daß manche die Bibel der Dunkelheit anklagen, wenigstens im Herzen, wenn sie es auch nicht öffentlich auszusprechen wagen. Was die Kenntnis der Sprache und das „Einlesen“ betrifft, so gilt das natürlich auch von denen, die die Schrift auf Grund der Originalsprachen verstehen wollen. Wem nur eine geringe Kenntnis des Hebräischen und Griechischen zur Verfügung steht, dem wird die Schrift in den Originalsprachen nur in geringem Maße deutlich vorkommen. Kurz, es liegt, was die Deutlichkeit der Schrift betrifft, wie Luther erinnert,[1080]) an der Kenntnis der Sprachen und an der Übung in den Sprachen durch fleißiges Lesen der Schrift. Auf das fleißige Lesen der Schrift geht ja auch Gottes Wille und Mahnung im Alten und Neuen Testament.[1081])

2. Die Schrift selbst sagt ausdrücklich, daß ihr Wort denen verdeckt bleibe, die eine feindselige Herzensstellung Gottes

1079) St. L. X, 473.

1080) So des längeren in seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte Deutschlands“, St. L. X, 473 ff.

1081) Ps. 1, 2; 5 Mos. 6, 6—9; Joh. 5, 39; Kol. 3, 16; 1 Tim. 6, 3 f.

Wort gegenüber festhalten, das ist, die nicht aus der Schrift lernen, sondern aus ihren Menschengedanken die Schrift belehren und richten wollen. Dies ist als Grund der Dunkelheit des göttlichen Wortes Matth. 11, 25 angegeben: *Ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.* Ebenso 2 Kor. 4, 3: „Ist nun unser Evangelium verdeckt, so ist's in denen, die verloren werden, verdeckt, *ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ.* Gott hat uns Menschen sein Wort gegeben, um uns dadurch unsere eigenen verkehrten Gedanken von Gott und göttlichen Dingen zu nehmen. Wenn wir nun unsere eigenen Gedanken uns nicht nehmen lassen wollen, sondern sie festhalten, Gottes Gedanken entgegensetzen und also Gott in seinem Wort richten, so trifft uns das in der Schrift so oft erwähnte Strafgericht, daß uns Gottes Wort dunkel und ärgerlich erscheint.[1082]

3. Die Schriftworte bleiben auch denen dunkel, die so von Vorurteilen gegen gewisse Schriftlehren eingenommen sind, daß sie auf die betreffenden Schriftworte auch nicht mehr äußerlich achten. So bleiben manchen Reformierten Christi Worte vom heiligen Abendmahl durch eine von Jugend auf gehörte falsche Deutung verdeckt. Wenn sie die Worte Christi: „Das ist mein Leib" hören oder lesen, so setzen sie in ihren Gedanken sofort dafür ein: „Das bedeutet meinen Leib" oder: „Das ist meines Leibes Zeichen." Sie kleben sich über die Schriftworte eine menschliche Deutung. Dasselbe ist von späteren lutherischen Lehrern zu sagen, die eine Erwählung zur Seligkeit ex praevisione fidei finalis lehren, obwohl die Schrift an den Stellen, die vom Glaubensstand der Christen in der Zeit handeln, den Glauben der Christen als eine Folge und Wirkung ihrer ewigen Erwählung darstellt, wie auch die Theologen des sechzehnten Jahrhunderts und die Konkordienformel lehren.[1083]

Einwände gegen die Deutlichkeit der Heiligen Schrift. Gegen die Deutlichkeit der Schrift ist eingewendet worden: 1. Die göttliche Ordnung des öffentlichen Predigtamts. Man hat nämlich gemeint, daß dieses Amt überflüssig sei, wenn die Heilige Schrift klar wäre.

1082) Jes. 6, 9. 10; Apost. 28, 25—27; Röm. 9, 31—33; 10, 21; 11, 7—10; Matth. 13, 13—15 ff.

1083) Vgl. die ausführliche Darlegung unter dem Abschnitt „Das Verhältnis des Glaubens zur ewigen Erwählung" III, 548 ff.

Antwort: Beides ist wahr: Das Predigtamt ist göttliche Ordnung,[1084] und die Schrift ist nach ihrer eigenen Aussage klar, wie oben dargetan wurde. Dies geht schon unwiderleglich daraus hervor, daß die Christen vermittelst der Schrift urteilen sollen, ob die Prediger rechte oder falsche Propheten sind, ob sie vom Apostelwort abweichen oder dabei bleiben.[1085] Aus der göttlichen Ordnung des Predigtamts neben der klaren Schrift erkennen wir, wie sehr Gott unser aller Seligkeit am Herzen liegt. Gott ist um unsere Seligkeit so besorgt, daß er sozusagen ein übriges getan hat. Jeder von uns kann schon aus der Schrift zum christlichen Glauben kommen und darin erhalten bleiben.[1086] Aber damit ja niemand sein Lebensziel verfehle, hat Gott noch Wächter bestellt, die von Amts wegen aus der Schrift und mit der Schrift über die Seelen mit Lehre, Warnung, Strafe und Trost wachen sollen.[1087]

2. Zu allen Zeiten und gerade auch zu unserer Zeit ist gegen die Deutlichkeit der Schrift auf die Tatsache hingewiesen worden, daß unter den Theologen in der Auslegung der Schriftworte eine große Uneinigkeit herrsche. Das ist leider der Fall. Aber diese Uneinigkeit hat ihren Grund nicht in der Dunkelheit der Schrift, sondern darin, daß gerade die sogenannten Theologen nicht an den Worten der Schrift bleiben, sondern sich erlauben, ihre eigenen menschlichen Gedanken über Gott und göttliche Dinge zu haben und auf den Markt zu werfen. Gott hat die Heilige Schrift so eingerichtet, daß jedes Irren in der christlichen Lehre unmöglich ist, solange wir in einfältigem Glauben an seinem Wort bleiben. Das lehrt Christus, wenn er Joh. 8, 31. 32 sagt: „So ihr bleiben werdet ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, so . . . werdet ihr die Wahrheit erkennen." Ebenso erklärt der Apostel Paulus 1 Tim. 6, 3, daß das Abirren von der Wahrheit darin seinen Grund habe, wenn ein Lehrer nicht bei den heilsamen Worten Christi bleibt. Daher auch Luthers beständige Mahnung, nie eine Auslegung (Glosse) an die Stelle der Schriftworte selbst (an die Stelle der „*nuda* Scriptura") zu setzen. „Das Wort sie sollen lassen stahn." [1088] Es ist ein Charakteristikum der lutherischen Kirche, daß sie ihre Lehre nicht auf eine Auslegung, auch nicht auf die Auslegung Luthers, sondern

---

1084) Der ausführliche Nachweis III, 506 ff.

1085) Matth. 7, 15; Röm. 16, 17.

1086) Joh. 5, 39.

1087) Hebr. 13, 17; Hesek. 3, 18. Dieser Gegenstand wird unter dem Abschnitt „Schrift und Exegese" wieder aufgenommen.

1088) St. L. XVIII, 1292 ff.

auf die Schriftworte selbst gründet, während Papisten und Reformierte in allen Lehren, in denen sie von der lutherischen Kirche sich unterscheiden, nachweislich nicht auf dem Schriftwort selbst, sondern auf einer „Auslegung" des Papstes, resp. Zwinglis, Calvins usw., stehen.[1089] Was die moderne Theologie betrifft, so erklärt sie infolge ihrer Leugnung der Inspiration der Schrift ausdrücklich, daß sie prinzipiell nicht auf dem Schriftwort, sondern auf dem sogenannten „christlichen Erlebnis" stehen wolle.

3. Insonderheit ist gegen die Deutlichkeit der Schrift eingewendet worden, daß es nach allseitigem Zugeständnis auch dunkle Stellen in der Schrift gibt. Das ist freilich eine Tatsache. Auch Luther sagt: „Das ist wohl wahr, etliche Sprüche der Schrift sind dunkel."[1090] Aber daneben muß selbstverständlich die andere, in der Schrift so klar bezeugte Tatsache stehenbleiben, daß die Schrift völlig klar ist, in bezug auf Lehre und Leben unsers Fußes Leuchte und ein Licht auf unserm Wege. In näherer Darlegung ist zu sagen: Dunkle Stellen betreffen entweder nicht direkt die christliche Lehre, sondern Zeitbestimmungen, Ortsbestimmungen, Beschreibungen alter Gebräuche usw. (chronologica, topographica, archaeologica), oder wenn sie die Lehre betreffen, so ist anderswo in der Schrift dasselbe klar und ausführlich ausgedrückt. Augustin, Luther, Chemnitz, Gerhard usw. sehen es als ein feststehendes Axiom an, daß alle christlichen Lehren in solchen Schriftstellen geoffenbart vorliegen, die gar keiner Erklärung bedürfen. Augustin: „In den klaren Stellen der Schrift findet sich alles, was zum Glauben und Leben gehört."[1091] Chemnitz schreibt und zitiert aus Augustin: „Viele Stellen der Schrift sind in klare und durchsichtige Worte gefaßt, die keiner weithergeholten Auslegung bedürfen, sondern sich selbst auslegen. Zu diesen Stellen steht, um mit Augustin zu reden, der Zugang Gelehrten und Ungelehrten offen (accessus patet doctis et indoctis). Und in diesen, welche klar in der Schrift vorliegen, findet sich alles, was zum Glauben und Leben gehört.[1092] Luther:[1093] „Ist ein dunkler Spruch in der Schrift, so zweifelt nur nicht, es ist gewißlich dieselbe Wahrheit dahinten, die am andern

1089) Siehe den Abschnitt „Die Ursache der Parteien innerhalb der äußeren Christenheit", S. 22 ff.

1090) St. L. V, 335.

1091) De Doctrina Christ. II, 9: In eis, quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa *omnia*, quae continent fidem moresque vivendi.

1092) Examen, Genf 1667, p. 57.

1093) St. L. V, 338.

Ort klar ist." Luther fügt noch hinzu: „Wer das Dunkel nicht verstehen kann, der bleibe bei dem Lichten." Das klingt wie ein ungehöriger Machtspruch. Und doch ist es wahr und schriftgemäß geredet. Was sollte aus dem allen Christen befohlenen Urteil über alle Lehren und Lehrer werden, wenn der Glaube der Christen sich auch nur zum Teil auf dunkle Schriftstellen gründete, die nur Fachtheologen mehr oder weniger verstehen! Dunkle Schriftstellen haben einen ganz andern Zweck als den, die christliche Lehre zu begründen. Augustin gibt den Zweck dunkler Schriftstellen mit den bekannten Worten an: Magnifice et salubriter Spiritus Sanctus ita Scripturas Sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non plenissime dictum alibi reperiatur.[1094] Luther sagt:[1095] „Die Schrift ohne alle Glosse ist die Sonne und ganzes Licht." Luther kennt freilich auch „ein ander Studieren in der Schrift", nämlich das Studieren, „wenn man dunkle Schrift und Figuren auslegt". Aber er nennt das „ein Weidwerk, da man etliche lustige [zur Ergötzung dienende] Verstand, als das Wildbret, suchet und fähet. Aber das Studieren, das zum Kriege dient, ist, daß man in der Schrift bekannt sei, . . . auf daß der Widerpart, mit dem hellen Licht überwunden, sehe und bekenne, daß die Sprüche Gottes allein sind und keines Menschen Auslegung bedürfen."[1096] Es ist früher und zu unserer Zeit gesagt worden, Luther selbst müsse konsequenterweise die Dunkelheit der Schriftworte zugeben, weil er beständig und gewaltig lehre, daß ohne des Heiligen Geistes Erleuchtung kein

---

1094) Bei Baier-Walther I, 168. 1095) St. L. XVIII, 1293 f.

1096) Quenstedt spricht sich Systema I, 173 ausführlich aus über den Zweck der dunkeln Stellen in der Schrift. Luthers dicta über dunkle und klare Schriftstellen lauten V, 336 ff., vollständiger mitgeteilt, so: „Das ist wohl wahr, etliche Sprüche der Schrift sind dunkel, aber in denselben ist nichts anderes, denn eben was an andern Orten in den klaren, offenen Sprüchen ist. Und da kommen Ketzer her, daß sie die dunkeln Sprüche fassen nach ihrem eigenen Verstande, und fechten damit wider die klaren Sprüche und Grund des Glaubens. Da haben denn die Väter wider sie gestritten durch die klaren Sprüche, damit erleuchtet die dunkeln Sprüche und bewiesen, daß eben das im Dunkel gesagt sei, das im Lichten. . . . Seid nur gewiß und ohne Zweifel, daß nichts Helleres ist denn die Sonne, das ist, die Schrift. Ist aber eine Wolke davor getreten, so ist doch nichts anderes dahinten denn dieselbe helle Sonne. Also, ist ein dunkler Spruch in der Schrift, so zweifelt nur nicht, es ist gewißlich dieselbe Wahrheit dahinten, die am andern Orte klar ist, und wer das Dunkel nicht verstehen kann, der bleibe bei dem Lichten."

Buchstabe in der Schrift verstanden werde. Über diesen Punkt hat Luther sich wahrlich deutlich genug ausgesprochen. Er unterscheidet zwischen dem geistlichen oder inneren Verständnis der Schrift, das sich nur bei den Christen findet, und der äußeren Klarheit oder dem äußeren Verständnis, das auch die Ungläubigen haben können. Er schreibt:[1097] Si de *interna* claritate dixeris, nullus homo unum iota in Scripturis videt, nisi qui Spiritum Dei habet. Omnes habent obscuratum cor, ita ut, si etiam dicant et norint proferre omnia Scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant, neque credunt Deum, nec sese esse creaturas Dei, nec quicquam aliud, iuxta illud Ps. 14: „Dixit insipiens in corde suo: Deus nihil est.“ Spiritus enim requiritur ad totam Scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam. Si de *externa* dixeris, nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per Verbum in lucem producta certissimam et declarata toto orbi, quaecunque sunt in Scripturis. So gewaltig betont Luther die äußere Klarheit der Schriftworte, daß er auch einen Türken, Juden oder Heiden als Richter darüber leiden will, ob seine (Luthers) oder Zwinglis Abendmahlslehre in den Schriftworten vom Abendmahl ausgedrückt sei. Er schreibt:[1098] „Wenn ich gleich ein Türke, Jude oder Heide wäre, der nichts von der Christen Glaube hielte, und hörte doch oder läse solche Schrift vom Sakrament, so müßte ich doch sagen: Ich glaube zwar nicht der Christen Lehre; aber das muß ich sagen: Wollen sie Christen sein und ihre Lehre halten [auf Grund der Schriftworte], so müssen sie glauben, daß Christi Leib und Blut im Brot und Wein gegessen und getrunken werde leiblich.“ Dies ist bekanntlich auch die übereinstimmende Lehre der Dogmatiker.[1099] Was das innere oder geistliche Verständnis der Schrift betrifft, so gehört dazu nach Luther primo loco der Glaube an Christum. Christus ist der eigentliche Inhalt der Schrift. „Nimm Christum aus der Schrift, was kannst du dann noch weiter in ihr

---

1097) De Servo Arbitrio. Opp. v. a. VII, 127. St. L. XVIII, 1683 f.

1098) St. L. XX, 1093.

1099) Vgl. die Zitate bei Baier-Walther I, 169 ff. Auch im Rathmannschen Streit wurde die Frage aufgeworfen: „ob ein unbekehrter Jude ohne vorhergehendes und herzutretendes Gnadenlicht könne die Heilige Schrift nach dem Buchstaben verstehen und den sensum literalem daraus ergründen“. Die Jenaer Fakultät urteilte: „Es hat mancher den rechten Verstand der Worte, aber hat nicht den seligen Verstand der Geheimnisse, der zum Glauben gehöret; darum muß man auch allhier sich vor [dem] Äquivozieren vorsehen.“

finden?" Aber der vom Heiligen Geist durch das Schriftwort gewirkte Glaube an Christum ist der Glaube an den Christus crucifixus, das ist, an Christum in seiner stellvertretenden Genugtuung, „daß Christus für uns gelitten habe".[1100] Ohne diesen Glauben bleibt der Glaube auf der Linie des Glaubens der Türken und Juden gelegen, die „ohne Köste" an Gott glauben, und an ein geistliches Verständnis der Schrift und an ein „Erleben Christi" ist gar nicht zu denken.[1101]

4. Gegen die Deutlichkeit der Schrift wurde und wird bekanntlich auch eingewendet, daß sie Dinge enthalte, die für die menschliche Vernunft unbegreiflich sind. In dieser Hinsicht wenigstens könne und müsse die Heilige Schrift dunkel genannt werden. So Erasmus gegen Luther.[1102] Erasmus weist z. B. auf die Lehren von der heiligen Dreieinigkeit und der Person Christi hin, die noch nicht genügend klar gemacht seien. Man kann nicht sagen, daß dieser Einwand vernünftig ist. Freilich ist die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit ein für die menschliche Vernunft unbegreifliches Geheimnis. Kein Mensch kann begreifen, wie drei verschiedene Personen sein können und doch nur ein ungeteilter und unteilbarer Gott. Auch ist völlig unbegreiflich, wie in Christo Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, eine Person bilden können. Aber diese für die enge menschliche Vernunft unbegreiflichen Tatsachen sind in der Schrift so klar geoffenbart, daß der Glaube, der sich auf die Schriftworte gründet, sie erfassen kann. Wer so töricht ist, Glaubensartikel mit seiner engen menschlichen Vernunft umspannen und messen zu wollen, der klage sich selbst des Unverstandes, aber nicht die Heilige Schrift der Dunkelheit an. Luther hält Erasmus vor: „Die Schrift bekennt einfach die Dreieinigkeit Gottes und die Menschheit Christi [des Sohnes Gottes] und die Sünde, die unvergeblich ist. Hier ist nichts von Dunkelheit oder Zweideutigkeit. Wie es aber damit zugehe, sagt die Schrift nicht, wie du vorgibst, und ist auch nicht nötig zu wissen. Die Sophisten behandeln hier ihre Träume; die beschuldige und verdamme und sprich die Heilige Schrift frei." Unsere Theologen unterscheiden wie Luther in bezug auf die Glaubenslehren zwischen dem „Daß" und dem „Wie" (dem τὸ ὅτι und dem τὸ πῶς). Ersteres ist in der Schrift klar geoffenbart, das letztere sollen wir nicht ergründen wollen.

1100) St. L. XVIII, 1681. Opp. v. a. VII, 125.
1101) St. L. XI, 1085.
1102) De Servo Arbitrio. Opp. v. a. VII, 126 sq. St. L. XVIII, 1682 f.

5. Auch mehrere Schriftstellen sind verwendet worden, um die Deutlichkeit der Schrift in Frage zu stellen und auf diese Weise die Autorität der Schrift praktisch los zu werden. Sonderlich sind 2 Petr. 3, 16 und 1 Kor. 13, 12 so gemißbraucht worden. An der ersteren Stelle heißt es: „Wie er [Paulus] in allen Briefen davon redet, in welchen sind etliche Dinge schwer zu verstehen, welche verwirren die Ungelehrigen und Leichtfertigen wie auch die andern Schriften, zu ihrer eigenen Verdammnis." Quenstedt bemerkt: Facit hic locus *pro* Scripturae perspicuitate.[1103] Was schon unsere alten Theologen in ihrer Polemik gegen Rom über diese Stelle sagen, läßt sich in die folgenden Punkte zusammenfassen: 1. Diese Stelle sagt nicht, daß alle Dinge, sondern etliche Dinge in den Briefen Pauli schwer zu verstehen sind. 2. Was für Dinge dies sind, geht aus dem Kontext hervor. Sie betreffen die letzten Dinge, den Untergang dieser Welt und den neuen Himmel und die neue Erde, wovon im unmittelbar Vorhergehenden die Rede ist. Diese Dinge sind allerdings schwer zu verstehen und noch geheimnisvolle Dinge, insofern wir von dem großen Wechsel der Dinge durch den Weltuntergang und von dem neuen Himmel und der neuen Erde nur unvollkommene Vorstellungen haben.[1104] 3. Diese geheimnisvollen Dinge werden nicht von den verständigen und in Gottes Wort gegründeten Christen, sondern von den Ungelehrigen und Unbeständigen (den ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι) gemißbraucht, um nicht nur das, was Paulus darüber geschrieben hat, sondern auch das, was darüber in den andern Schriften steht, zu verdrehen. Denn in dem Satz: „welche [Dinge] verwirren die Ungelehrigen und Unbeständigen"

1103) Systema I, 180.

1104) Auch die, welche statt ἐν οἷς die Lesart ἐν αἷς vorziehen (*The Expositor's Greek Test.* z. St.), können nicht umhin, das περὶ τούτων auf die im vorhergehenden erwähnten letzten Dinge zu beziehen, "where he touches on these subjects". (Mayor.) *The Expositor's Greek Test.: „περὶ τούτων* indicates a widening of the reference to include Paul's treatment of the whole question of the second coming." Bloomfield z. St. bemerkt: "Instead of the vulg. οἷς several versions and some Fathers have αἷς, 'the Epistles,' which is preferred by Beza, Mill, Benson, and Dr. Malthy. . . . Yet the weight of authority is decidedly in favor of οἷς, which is retained by all the editors and preferred by most of the commentators." Doch macht Bloomfield zu viel aus den verschiedenen Lesarten, wenn er sagt: "Here some difference of opinion exists as to the sense, which mainly depends upon the *reading*." Auch die, welche αἷς vorziehen, müssen περὶ τούτων auf die letzten Dinge, auf den Weltuntergang und den neuen Himmel und die neue Erde, beziehen.

sind die Ungelehrigen und Unbeständigen das handelnde Subjekt, das Prädikat ist sie „verwirren" (στρεβλοῦσιν, sie verdrehen), und „welche" ist das Objekt, das sie verdrehen oder von ihnen verdreht wird. Nicht Pauli Schriften werden hier angeklagt, sondern die Ungelehrigen und Unbeständigen, die das, was Paulus geschrieben hat und in den andern Schriften steht, zu ihrer eigenen Verdammnis verdrehen. Quenstedt bemerkt:[1105] „Eine doppelte Veranlassung gibt Petrus für diese Verdrehung an; die eine ist Unwissenheit (ignorantia), die andere ist Unbeständigkeit (instabilitas). Keine von beiden kommt von der Schrift her." Wenn 1 Kor. 13, 12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort" gegen die Deutlichkeit der Schrift angeführt wird, so ist dabei der unmittelbar folgende Gegensatz außer acht gelassen: „dann aber (τότε δέ) von Angesicht zu Angesicht". Der Apostel vergleicht unsere Gotteserkenntnis in diesem Leben mit derjenigen im ewigen Leben. In diesem Leben tritt Gott nicht sichtbar, sondern im Bilde (αἴνιγμα, Rätsel, Abbild), das ist, in der Hülle seines Wortes, an uns heran, und wir erkennen ihn nur durch den Glauben an sein Wort. Im ewigen Leben hingegen ist die Hülle des Worts hinweggetan, und der Glaube hört auf. An die Stelle der Erkenntnis durch Wort und Glaube tritt das Schauen von Angesicht zu Angesicht. Im Vergleich mit diesem Schauen von Angesicht zu Angesicht ist unser Sehen Gottes, das sich durch den Glauben an sein Wort vollzieht, ein Sehen „durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort".[1106] Quenstedt bemerkt zu 1 Kor. 13, 12 noch treffend: „Der Apostel macht die Erkenntnis durch einen Spiegel und im Abbilde allen Wanderern [zum ewigen Leben] gemeinsam; er nimmt nicht einmal sich selbst und die andern Apostel aus. Denn er sagt nicht: ‚Ihr seht jetzt', sondern: ‚Wir sehen jetzt durch einen Spiegel im Abbilde.' War demnach auch dem Apostel, als er dies schrieb, die Schrift dunkel?"[1107]

Wir weisen noch auf einige treffende Bemerkungen hin, wodurch unsere alten Theologen ihre römischen Gegner ad absurdum führen, wenn diese die Schrift klar nennen wollen, insofern sie von der Kirche, resp. vom Papst, ausgelegt und gedeutet werden könne. So

1105) A. a. O.

1106) Daß Luther den Sinn des Ausdrucks ἐν αἰνίγματι durch seine Übersetzung „in einem dunkeln Wort" richtig wiedergegeben hat, erkennt auch Meyer z. St. an.

1107) Systema I, 180.

bemerkt Quenstedt:[1108] „So könnten auch die Rätsel der Sphinx klar und deutlich genannt werden, weil Ödipus sie auflösen konnte.“ Quenstedt zitiert auch Dannhauer, welcher sagt: „So ist zwischen den geschriebenen Aussprüchen Gottes und den delphischen kein Unterschied, und die Schrift wird die Sphinx sein und der Papst der Ödipus.“ Auf die Bemerkung des Jesuiten Gretser: „Alles, was den Geist erleuchtet, wenn es ausgelegt wird, kann man eine Leuchte und ein Licht nennen“ heißt es bei Dannhauer in seiner „Hodosophie“:[1109] „Dann gibt es in allen Wissenschaften, ja in der Welt und außerhalb der Welt nichts Dunkles mehr. So würde auch die ägyptische Finsternis ein Licht sein und die ‚äußerste Finsternis‘, womit die Hölle beschrieben wird.“

Auf gleicher Linie mit der römischen Stellung zur Schrift, wonach die Schrift erst durch die Deutung der „Kirche“, resp. des Papstes, ein „Licht“ wird, liegt die Stellung, in welche die moderne Theologie durch die Leugnung der Inspiration der Schrift geraten ist. Wie nach römischer Anschauung die Schrift erst durch die Deutung des Papstes ein „Licht“ wird, so empfängt nach modern-theologischer Auffassung die Schrift das nötige Licht, wonach zwischen Wahrheit und Irrtum in der Schrift unterschieden werden kann, vom „christlichen Ich“, vom „Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts“, von dem in sich selbständigen „Glauben“. Nur der „Ödipus“, der die Schrift deutet, ist gewechselt. Ebenso liegt die völlige prinzipielle Übereinstimmung der modernen Theologie mit den Schwärmern aller Zeiten zutage. Der Schwärmer „Ödipus“ war und ist das „innere“, vom Schriftwort losgelöste Licht, wie denn Luther in den Schmalkaldischen Artikeln die prinzipielle Übereinstimmung zwischen Papst und Schwärmern aufzeigt. Der Papst hat alle „Rechte im Schrein seines Herzens“, wonach er urteilt und die Schrift deutet. Und die Schwärmer sind Leute, „so sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und dadurch die Schrift oder mündliche Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer tät und noch viel tun heutigestages, die zwischen dem Geist und Buchstaben [der Schrift] scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen oder setzen“.[1110]

Naturgemäß interessiert sich die moderne Theologie, gerade wie Rom und das Schwärmertum, lebhaft für die Dunkelheit der Schrift.

1108) Systema I, 183. 1109) Hodosophia, Phaenomenon I, p. 43.
1110) Schmalk. Art. M., S. 321.

Ist die Schrift dunkel, so ist sie ein passendes Objekt, das durch die Produkte des „Selbstbewußtseins des theologisierenden Subjekts“ erleuchtet werden kann. Eine dunkle Schrift ist das Lebenselement, wie für Rom und das Schwärmertum, so auch für die moderne Theologie. Die dunklen Existenzen gedeihen nicht im Licht. Zöckler redet,[1111] wie es sich innerhalb der protestantischen Christenheit geziemt, mit Zurückhaltung von der Dunkelheit der Schrift. Er sagt, „der moderne Inspirationsgläubige“ urteile „selbstverständlich“ über die Attribute der Schrift (nämlich über ihre Autorität, Deutlichkeit, Vollkommenheit und Wirkungskraft) „mehrfach anders als der Anhänger des älteren Inspirationsbegriffs. So, was die Handhabung der Bibel als normativer und richterlicher Autorität bei Lehrkontroversen betrifft, wo die Möglichkeit einer nur teilweisen und unvollständigen Beilegung des betreffenden Streites durch die Schriftinstanz nicht selten zugestanden werden muß. Desgleichen hinsichtlich der Perspikuitätsfragen, wo die vorhandenen hermeneutischen Schwierigkeiten unbefangener gewürdigt werden“. Volck-Dorpat sagt etwas deutlicher,[1112] „daß die Befragung der Schrift keine so leichte Sache ist“. Ohne Rückhalt aber vertritt unser amerikanischer Repräsentant Roms, Kardinal Gibbons-Baltimore, Roms Fundamentalsatz von der Dunkelheit der Schrift: “The Scriptures are not of themselves clear and intelligible even in matters of the highest importance.” [1113]

11. Die geschichtliche Bezeugung der Schrift.

Obwohl die Schrift sich selbst als göttliche Autorität bezeugt, wie unter dem Abschnitt „Die göttliche Autorität der Schrift“ dargelegt wurde, so hat Gott doch auch für die ausreichende geschichtliche Bezeugung derselben gesorgt. Für die Schrift Alten Testaments haben wir das Zeugnis der jüdischen Kirche und das Zeugnis Christi und seiner Apostel. Mit Recht haben christliche Theologen aller Zeiten gesagt: Hätten die Juden in bezug auf ihren Kanon sich geirrt oder ihn gefälscht, so würde Christus nicht so unbedingt und ohne Einschränkung auf die in den Händen der Juden sich befindende Schrift und ihre Unverbrüchlichkeit hingewiesen haben, wie dies geschieht z. B. in den Worten: „Sie haben Mosen und die Propheten; laß sie

---

1111) Handbuch² III, 151. 1112) A. a. O. I, 745.

1113) *The Faith of Our Fathers.* By James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1894, p. 111.

dieselben hören!“ [1114]) „Es muß alles erfüllet werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen.“ [1115]) „Suchet in der Schrift; denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen, und sie ist's, die von mir zeuget.“ [1116]) „Die Schrift kann doch nicht gebrochen werden.“ [1117]) Dagegen fehlt die geschichtliche Bezeugung für die Apokryphen des Alten Testaments. Sie sind weder von der jüdischen Kirche noch von Christo als kanonisch anerkannt worden.[1118]) Für die Schriften des Neuen Testaments haben wir das geschichtliche Zeugnis der ersten Kirche (ecclesia primitiva). Das Zeugnis der ersten Kirche lautet übereinstimmend in bezug auf die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn Briefe Pauli, den ersten Brief Johannis und den ersten Brief Petri (Homologumena). In bezug auf den Brief an die Hebräer, zweiten Petri, zweiten und dritten Johannis, den Brief Jakobi, den Brief Judä und die Apokalypse wurden in bezug auf ihren kanonischen Charakter mehr oder weniger Zweifel ausgesprochen (Antilegomena). Eine kurze Zusammenstellung der Homologumena und Antilegomena haben wir von Eusebius.[1119]) Den Unterschied zwischen Homologumena und Antilegomena, den die erste Kirche gemacht hat, kann die spätere Kirche nicht durch Beschluß aufheben. Auch Luther läßt den Unterschied gelten, der innerhalb der ersten Kirche unter den Schriften des Neuen Testaments gemacht worden ist, wenn er in bezug auf den Hebräerbrief, die Briefe St. Jakobi und Judä und die Offenbarung St. Johannis sagt: „Diese haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt“, mit Berufung auf Eusebius, Kirchengesch. III, 25. Luther lobt die Antilegomena als viele treffliche Lehren enthaltend, gesteht auch, daß anstößigen Stellen durch „Glossen“ möchte geholfen werden, weshalb

---

1114) Luk. 16, 29. 1115) Luk. 24, 44.

1116) Joh. 5, 39. 1117) Joh. 10, 35.

1118) Baier-Walther I, 149. Ausführliche Zeugnisse für die Weigerung der ersten christlichen Kirche, die Apokryphen des Alten Testaments in den Kanon aufzunehmen, bei Gerhard, Loci, L. De Script. S., § 75 sqq. Vgl. Keil, Einleitung, § 216. H. L. Strack, RE.2 VII, 442 ff.

1119) Kirchengesch. III, 25. Über die Briefe Jakobi und Judä insonderheit II, 23. Eusebius berichtet VI, 25 auch über den Kanon des Origenes und dessen Urteil über den Hebräerbrief. Vgl. die weitere Darlegung Baier-Walther I, 150, nota b. Baier sagt: Negari profecto non potest, quod de scriptoribus ita dubitaverint veteres, ut simul etiam auctoritatem libris *θεοπνεύστοις* propriam his denegaverint. Vgl. den ausführlichen Artikel „Kanon des Neuen Testaments“ von Theodor Zahn, RE.3 IX, 768—796.

er auch niemand wehren will, daß er sie setze und hebe, wie es ihn gelüstet. Aber unter „die rechten, gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments“ will er sie nicht setzen. Er für seine Person will es bei dem Zweifel lassen, der hierüber innerhalb der ersten Kirche geblieben war.[1120] Chemnitz bezeichnet es als ein antichristisches Unterfangen, daß die römische Kirche die Apokryphen des Alten Testaments und die Antilegomena des Neuen Testaments durch ein bloßes Dekret kanonisiert und sich sogar erlaubt, über alle den Fluch auszusprechen, die nicht den in der Vulgata festgesetzten Kanon in allen seinen Teilen annehmen.[1121] Auch die Väter der Missourisynode hielten an der Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena fest, freilich auch mit der näheren Erklärung, daß sie die Beurteilung der einzelnen Antilegomena jedermann freilassen. Waren sie doch untereinander, z. B. in bezug auf die Apokalypse, verschiedener Ansicht. Schon im zweiten Jahrgang von „Lehre und Wehre“ (1856) ist die Frage von den Homologumena und Antilegomena des Neuen Testaments ausführlich behandelt unter dem Titel: „Ist derjenige für einen Ketzer oder gefährlichen Irrlehrer zu erklären, welcher nicht alle in dem Konvolut des Neuen Testaments befindlichen Bücher für kanonisch hält oder erklärt?“ Wir sollten wohl Anfang und Schluß dieses Artikels als charakteristisch hierhersetzen. Walther schreibt: „Zu dieser Frage werden wir dadurch geführt, daß Herr P. Röbbelen bei Gelegenheit der Glossen, die er über die Offenbarung St. Johannis im ‚Lutheraner‘ veröffentlicht hat, zugleich das Geständnis getan hat, daß er mit Luther die ‚Offenbarung‘ nicht für kanonisch halte. Dies hat, wie wir hören, hie und da großen Anstoß erregt. Auch wir können nun zwar in diesem Punkte unserm teuren Bruder Röbbelen nicht beistimmen, indem wir die Überzeugung haben, daß das köstliche Christen- und Kirchentrostbuch der Offenbarung zu dem Kanon gehöre. Nichtsdestoweniger glauben wir jedoch, daß es unbillig ist und wohl auch auf Unkenntnis der Sache beruht, wenn man einen sonst unverdächtigen Theologen

---

1120) Diese Erklärungen kehren wieder in Luthers Vorreden zu den genannten Briefen, St. L. XIV, 126—139. Über den zweiten und dritten Johannisbrief sagt Luther: „Sie sind nicht Lehrepisteln, sondern Exempel der Liebe und des Glaubens und haben auch einen rechten apostolischen Geist.“ A. a. O., 126 f.

1121) Tridentinum, Sess. IV. Smets, S. 15: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit — anathema sit.

darum für einen gefährlichen Irrlehrer ansehen will, der Gottes Wort selbst verdächtig mache, weil er zwar alle Homologumenen (allgemein anerkannte Bücher) von Herzen für kanonisch hält, aber an der Kanonizität des einen oder andern Antilegomenon (widersprochenen Buches) zweifelt. Es wäre dies auch durchaus unlutherisch, indem unsere teuren Glaubensväter fast ausnahmslos bis nach Verabfassung der Konkordienformel entweder alle oder doch einige aus den Antilegomenen für nicht in den Kanon gehörende Schriften gehalten und erklärt haben, und zwar nicht aus Übereilung und Leichtfertigkeit in Absicht auf das Wort Gottes, sondern im Gegenteil aus großer Gewissenhaftigkeit in Absicht auf dasselbe. Luthers Urteile über die Antilegomenen sind so wenig ein ‚Schandfleck' unserer Kirche, daß sie vielmehr Zeugnis geben, wie genau man es einst in unserer Kirche mit dem nahm, was Regel und Richtschnur unsers Glaubens und Lebens sein soll; und die summarischen Dekretierungen der Papisten und Reformierten, daß auch alle Antilegomena von jedem Christen bei Verlust seiner Seligkeit für kanonisch angenommen werden müssen, sind so wenig ein Zeugnis für die Hochhaltung des Wortes Gottes in diesen Gemeinschaften, daß sie vielmehr erweisen, wie leicht es denen wird, etwas in den Kanon aufzunehmen, die die Schrift entweder in blindem Köhlerglauben nach dem Belieben der Kirche (das ist, des Papstes) oder nach den Prinzipien der Vernunft ausgelegt wissen wollen. So meinen wir denn, es dürfte jetzt nicht am unrechten Orte sein, wenn wir unsern geehrten Lesern hier einige Zeugnisse über die Meinung unserer Väter namentlich im sechzehnten und in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in betreff dieses Punktes mitteilten; nicht weil wir diese Meinung selbst für unsere Person teilten, sondern allein um nachzuweisen, daß Zweifel an der Kanonizität der widersprochenen Bücher auch bei denen obwalten können, welchen kein Lutheraner das Ansehen der Rechtgläubigkeit abzusprechen wagen wird, und so u. a. einen Luther von dem Verdachte zu reinigen, als ob er in verwerflicher Kühnheit über in den Kodex des Neuen Testaments aufgenommene Bücher in subjektivem Belieben geurteilt habe. . . . Wird bei dieser Frage nicht unchristlich verfahren, wird das arme Volk nicht durch unredliche Darstellung dessen, worum es sich hier handelt, durch parteiische Ausbeutung einer für das Volk in ihrer wahren Bedeutung schwer einzusehenden Thesis in Verwirrung gesetzt — denn das ist hier sehr leicht —, so kann die Behandlung der entstandenen Frage

nur dazu dienen, die Christen zum ernsten Forschen zu erwecken und sie bei dieser Gelegenheit in ihrer Erkenntnis und in ihrem Glauben tiefer und fester zu gründen. Sollte in irgendeiner Zeitschrift auf Gegenwärtiges Rücksicht genommen werden, so erklären wir im voraus, daß wir unverständiges Geschwätz, das sich etwa das Ansehen der Verteidigung des Wortes Gottes gibt, einer Antwort nicht wert achten, hingegen sachgemäßes Eingehen auf den wichtigen Gegenstand, selbst wenn dabei unsern alten Lehrern, einem Luther, einem Brenz, einem Chemnitz, einem Veit und Konrad Dietrich usw., ein noch so scharfes Urteil gesprochen würde, gebührend berücksichtigen werden." Walther läßt in seinem Artikel vornehmlich Chemnitz reden, der in seinem Examen Concilii Tridentini allerdings klar und gewaltig darlegt, daß jenes papistische Dekret samt dem angehängten Anathema ein *antichristisches* und *unsinniges* Unterfangen ist. Weil diese Darlegung auch heute noch ziemlich allgemein als „klassisch" gilt und der Beachtung empfohlen wird, so möge sie hier in den Hauptpunkten einen Platz finden.[1122] Chemnitz schreibt:[1123] Tertia igitur quaestio est, an ea scripta, de quibus *in antiquissima ecclesia* propter quorundam contradictionem *dubitatum* fuit, ideo quod testificationes primitivae ecclesiae de his non consentirent, *an, inquam, praesens ecclesia possit illa scripta facere canonica, catholica et paria illis, quae primi ordinis sunt.* Pontificii non tantum disputant, se hoc posse, sed de facto illam auctoritatem usurpant, in universum tollentes primitivae et antiquissimae ecclesiae necessariam distinctionem inter libros canonicos et apocryphos seu ecclesiasticos. Sed manifestissimum est ex iis, quae diximus, ecclesiam nullo modo habere illam auctoritatem; eadem enim ratione posset etiam vel canonicos libros reiicere, vel adulterinos canonizare. *Tota enim haec res* (sicut diximus) *pendet ex certis testificationibus eius ecclesiae, quae tempore apostolorum fuit,* quas acceptas proxime sequens ecclesia certis et fide dignis historiis conservavit. Ubi igitur non possunt proferri certissima documenta primitivae et antiquissimae ecclesiae ex testificationibus veterum, qui non longe post apostolorum tempora vixerunt, libros illos, de quibus controvertitur, fuisse sine contradictione et dubitatione pro legitimis et certis acceptos et commendatos ecclesiae, non valent ulla humana decreta.

1122) Walther hat sie L. u. W. II, S. 205—210, ins Deutsche übersetzt, in seiner Ausgabe des Baier ist sie I, 150 sqq. im lateinischen Original abgedruckt.

1123) Examen, Genfer Ausgabe 1667, p. 48 sqq.

Quam insolens enim est audacia, ita statuere: Licet primitiva et sequens antiquissima ecclesia de libris illis propter multorum ecclesiasticorum contradictionem dubitarit, ideo quod non satis certa et firma auctoritatis ipsorum testimonia extarent, hoc tamen non obstante decernimus, debere illos pro omnino certis pari auctoritate cum illis, qui legitimi semper iudicati sunt, recipi! Sed quibus documentis hoc vestrum decretum probatis? Respondet Pighius: Ecclesia habet illam potestatem, quod potest scriptis quibusdam impertiri canonicam auctoritatem, quam nec ex se, nec suis auctoribus habent. Quin igitur impartiantur illam auctoritatem vel fabulis Aesopi vel veris narrationibus Luciani? Non quod libros illos, de quibus controversia est, velim fabulis Aesopi comparari (tribuo enim illis cum Cypriano et Hieronymo honorificum locum, quem in veteri ecclesia semper habuerunt), sed **ἐπαγωγῇ εἰς ἀδύνατον,** sicut dialectici loquuntur, volui ostendere, *in disputatione de libris Scripturae ecclesiam non habere illam potestatem, quod possit ex falsis scriptis facere vera, ex veris falsa, ex dubiis et incertis facere certa, canonica et legitima sine ullis certis et firmis documentis,* quae ad hanc rem requiri, supra diximus. . . . In hac testificatione alia etiam est ratio illius ecclesiae, quae fuit illis temporibus, cum libri illi primum scriberentur, et eius ecclesiae, quae postea secuta est. Illa enim tantum conservat et ad posteros transmittit testificationem primae ecclesiae, non autem vel debet vel potest aliquid de libris illis statuere, cuius non habeat certa documenta ex testificatione primae ecclesiae. . . . Tertia quaestio est: Qui libri sunt in canone, et qui non sunt in canone? sicut Hieronymus loquitur. Non autem de suppositiciis, adulterinis et falsis scriptis nunc loquimur, quorum catalogus extat apud Eusebium, et dist. 15. can. „Sancta Romana“. Sed de illis libris quaestio est, qui simul extant in Vulgata bibliorum editione, quique in ecclesiis a fidelibus leguntur. De illis quaeritur veteris ecclesiae testificatio, an omnes sint eiusdem certitudinis et paris auctoritatis. Est autem certissimum et manifestissimum, veteris ecclesiae hanc esse testificationem, quod ex illis libris quidam sint in canone, quidam non sint in canone, sed sint apocryphi. . . . Ex scriptis Veteris Testamenti inter apocrypha, quae non sunt in canone, numerantur liber Sapientiae, Syrach etc. Ex libris Novi Testamenti, qui in prima et veteri ecclesia non habuerunt satis certa, firma et consentientia certitudinis et auctoritatis suae testimonia, hinc recensentur: Eusebius l. 3, c. 25: „Scripta, quae non habentur

pro indubitatis, sed quibus contradicitur, licet multis sint cognita, haec sunt: Epistola Jacobi, Judae, posterior Petri et altera cum tertia Johannis; Apocalypsin Johannis quidam reprobant, quidam certis et indubitatis scripturis adiudicant. . . . Non est ignorandum, quod quidam in Romana ecclesia epistolam ad Ebraeos reprobarunt, asserentes, contradici, quasi non sit Pauli.“ . . . Haec veterum testimonia ideo annotavi, ut non tantum notus sit catalogus scriptorum Novi Testamenti, quae non habent satis certa, firma et consentientia auctoritatis suae testimonia, sed ut praecipue notari possint *rationes, quare de illis dubitatum* fuerit: 1. quia apud veteres *non inventa fuerunt satis certa, firma et consentientia testimonia de testificatione primae apostolicae ecclesiae,* quod libri illi essent ab apostolis comprobati et ecclesiae commendati; 2. quia *non* certo ex testificatione primae et veteris ecclesiae *constitit, an ab illis, sub quorum nomine editi sunt, libri illi conscripti essent,* sed iudicati fuerunt ab aliis sub apostolorum nomine editi; 3. cum *quidam ex vetustissimis* aliquos ex illis libris tribuerent apostolis, quidam vero *contradicerent,* res illa, sicut non erat indubitato certa, relicta fuit in dubio. Pendet enim tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus, quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. Contra haec tam manifesta antiquitatis testimonia *Tridentinum Concilium* sessione quarta ita decernit: *„Si quis libros integros cum omnibus suis partibus, prout in veteri Vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit.“* Sed unde hoc suum decretum contra antiquitatis testimonia probant et confirmant? Nun proferunt certa et manifesta quaedam documenta ex testificationibus primae apostolicae et veteris ecclesiae, quod libri illi controversi eandem certitudinem et parem auctoritatem cum reliquis, de quibus nunquam dubitatum fuit, habeant? Nihil minus; neque enim possunt hoc facere. Sed rapiunt sibi hanc potestatem, quod papa cum suis praelatis possit et illis et forsan aliis etiam libris impertiri canonicam auctoritatem, quam nec ex se, nec ex suis auctoribus merentur et quam tempore apostolorum et primitivae ecclesiae non habuerunt, sicut Pighius contendit. Quin igitur aperte dicunt, quod res est? Licet probari non possit, libros illos vel a prophetis, vel ab apostolis sive scriptos, sive comprobatos et a prima veterique ecclesia certo et constanter receptos, imo licet contrarium manifestissimis antiquitatis testi-

moniis meridiana luce clarius probetur: hoc tamen non obstante statuimus et decernimus, certo hoc credendum esse, licet nulla a nobis huius rei idonea proferantur documenta, quia (si dis placet) plenitudo huiusmodi antichristianae potestatis sepulta est in scrinio pectoris pontificii. — Dicunt anathema omnibus, qui libros apocryphos non recipiunt eadem certitudine et auctoritate sicut canonicos. Anathema igitur erit Eusebius, Hieronymus, Origenes, Melito et tota prima apostolica ea ecclesia, ex cuius testificatione illa, quae supra de libris istis recitavimus, accepta sunt. . . . Tota igitur disputatio in hac quaestione consistit: an certum et indubitatum sit, libros illos, de quibus haec controversia est, esse Scripturam divinitus inspiratam a prophetis et apostolis, quae divinitus auctoritatem illam habuerunt vel editam, vel approbatam. Tota antiquitas respondet, non esse certum, sed propter multorum contradictiones fuisse dubitatum. Tridentinum vero supercilium anathema minatur, nisi quis illos susceperit pari, imo eadem certitudine et auctoritate sicut reliquos libros, de quibus nunquam dubitatum fuit. Quid igitur mirum est, quod parasiti quidam pontificii disputarunt, papam posse novos fidei articulos condere, cum hoc loco novam Scripturam canonicam fabricare non vereatur? ut nullum amplius sit dubium, quis sit ille, qui, in templo Dei sedens, super omne, quod Deus dicitur, extollitur, 2 Thess. 2. — Numquid igitur simpliciter abiiciendi et damnandi sunt libri illi? Nequaquam hoc quaerimus. *Quem igitur usum habet haec disputatio?* Respondeo: *ut regula fidei sive sanae in ecclesia doctrinae certa sit.* Ex solis enim libris canonicis auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam veteres censuerunt, sicut testimonia supra allegata sunt. Solius canonicae Scripturae auctoritas idonea iudicata fuit ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt; reliquos vero libros, quos Cyprianus *ecclesiasticos,* Hieronymus *apocryphos* nominat, *legi quidem* voluerunt in ecclesia *ad aedificationem* plebis, *non ad auctoritatem ecclesiarum dogmatum confirmandam.* Non enim voluerunt illos proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Et illorum auctoritas ad roboranda ea, quae in contentionem veniunt, minus idonea iudicata fuit. Nullum igitur dogma ex istis libris exstrui debet, quod non habet certa et manifesta fundamenta et testimonia in aliis canonicis libris. Nihil, quod controversum est, ex istis libris probari potest, si non extent aliae probationes et confirmationes in libris canonicis. Sed quae in illis libris dicuntur, exponenda et intelligenda sunt iuxta ana-

logiam eorum, quae manifeste traduntur in libris canonicis. Hanc esse vetustatis sententiam, nullum est dubium. Sed Concilium Tridentinum propter illam ipsam causam necessariam et verissimam hanc veteris ecclesiae distinctionem infringit, subvertit et tollit, quia (sicut Andradius meus inquit) non volunt se in has coniicere angustias, ut omnibus aliis praesidiis destituti a sola canonica Scriptura fidem mutuentur. Inquit enim synodus Tridentina, se ideo ex libris apocryphis facere canonicos, ut ostendat, quibus potissimum testimoniis et praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis moribus sit usura. Walther setzt hinzu:[1124] Idem docent A. Osiander († 1617), Aeg. Hunnius, Hafenrefferus, C. Dietericus, F. Balduinus, Th. Thummius et alii.

Es ist darauf hingewiesen worden, daß dieser Unterschied zwischen Homologumena und Antilegomena von den späteren lutherischen Lehrern aufgegeben sei. Philippi[1125] weist besonders auf Gerhard hin, den er nächst Chemnitz den „berühmtesten Dogmatiker“ der lutherischen Kirche nennt. Freilich findet sich bei den späteren Dogmatikern in der einen oder andern Form die Bemerkung, daß von der heutigen Kirche (hodie) kein Unterschied zwischen den Schriften des Neuen Testaments gemacht werde.[1126] Was Gerhard betrifft, so bemerkt er in bezug auf die Apokalypse, daß er sie für kanonisch halte. Er fügt jedoch gelegentlich hinzu: Interim tamen, cum in primitiva ecclesia aliquamdiu apud quosdam de huius libri auctore dubitatum fuerit, ideo ad *secundi* ordinis canonicos eum referimus; non quidem canonicam auctoritatem ei detrahentes, interim nec reliquis libris canonicis, de quibus nunquam dubitatum fuit, simpliciter et per omnia ipsum coniungentes; et aequissimo iure postulamus, interpretationem huius libri instituendam esse talem, quae cum primi ordinis canonicis libris nulla ratione pugnet.[1127] Das kommt dann doch der Sache nach auf die Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena hinaus. Wie wir in der Lehre von Gott nicht von einer Gottheit zweiter Ordnung reden können, was freilich alte und neue Subordinatianer tun, so können wir auch nicht ohne einen gewissen Selbstwiderspruch bei der Lehre von der Heiligen Schrift,

---

1124) Baier-Walther I, 153. 1125) Glaubenslehre I, 108.

1126) So auch Baier I, 150. 153.

1127) Disputatt. Theologic. Ienae, 1655, p. 1015. Zitiert von Walther in Baier-Walther I, 153.

die Gottes unverbrüchliches Wort ist, von deuterokanonischen Schriften reden. Wenn früher und zu unserer Zeit gesagt worden ist: Weil es Antilegomena gibt, so können wir den Umfang des Kanons nicht genau feststellen und deshalb auch nicht genau wissen, was principium cognoscendi und norma der christlichen Lehre ist, so liegt hier ein menschlicher Rechnungsfehler vor. Daß die Kirche des Neuen Testaments einen völlig feststehenden Kanon hat, dem keinerlei Unsicherheit anhaftet, wissen wir aus Joh. 8, 31. 32; 17, 20; Eph. 2, 20, weil das befohlene Bleiben an der Lehre Christi und der Apostel den gewissen Besitz dieser Lehre voraussetzt.

In diesem Zusammenhang ist gefragt worden, ob die Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena „eine durchgreifend dogmatische Bedeutung habe". Wir unsererseits beantworten die Frage mit Nein, wenn sie den Sinn hat, ob der, welcher die Antilegomena als schlechthin kanonisch ansieht und behandelt, dadurch über mehr und andere Lehren verfüge. Wir halten einerseits an dem altkirchlichen Unterschied zwischen den neutestamentlichen Schriften fest, andererseits sind wir überzeugt, daß sich in den Antilegomena, auch wenn sie für sich genommen werden, weder eine falsche Lehre findet noch auch eine Lehre, die ihrem Inhalte nach über die Bücher hinausginge, die das einstimmige Zeugnis der ecclesia primitiva haben. Wir halten dafür, daß Rom und Sektenleute den Jakobusbrief mißbrauchen, wenn sie diesen Brief zum Beschützer ihrer Werklehre machen. Wir haben nur im Auge zu behalten, daß Jakobus vom Glauben redet, nicht insofern wir durch den Glauben vor Gott gerecht werden, sondern insofern wir nach Gottes Willen und Ordnung unsern Glauben den Menschen zeigen sollen, was nur durch Werke geschehen kann. Wir verweisen auf den Abschnitt „Die Rechtfertigung aus den Werken" (II, 634 ff.). Die Eigenart des Jakobusbriefes ist auch so ausgedrückt worden: Jakobus hat es nicht sowohl mit dem neuen als mit dem alten Menschen im Christen zu tun. Was die Apokalypse betrifft, so bietet sie den alten und neuen Chiliasten auch nicht den geringsten Anlaß, in ihr den Chiliasmus zu finden, womit sie die Kirche beunruhigt und geplagt haben. Dieses Urteil wird begründet unter dem Abschnitt „Die Wiederkunft Christi" (III, 587 ff.). Überhaupt sind alle Reden irreführend, die dahin lauten, als ob die Zahl der christlichen Lehren nach der Zahl der biblischen Bücher abzuschätzen sei. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß schon das Matthäusevangelium die ganze christliche Lehre enthalte und Heidenmissionare eine Reihe von

Jahren mit einer Übersetzung dieses einen Evangeliums sich begnügten oder vielmehr sich begnügen mußten und daraus alle Artikel des christlichen Glaubens lehrten. Wer will, kann sich davon überzeugen, daß im Matthäusevangelium sämtliche Lehren geoffenbart vorliegen, die die lutherische Kirche im Konkordienbuch bekennt. Dabei bleibt doch in bezug auf die ganze Schrift des Neuen Testaments wahr, was Röm. 15, 4 von der Schrift Alten Testaments gesagt ist: *Ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη.* Die Christen freuen sich und danken es Gottes Gnade und Fürsorge, daß ihnen die seligmachende Wahrheit von so vielen von Gott dazu bestellten Zeugen bezeugt wird. Sie wandeln in diesem mannigfaltigen Zeugnis „wie in einem Paradiese", und ihre Gewißheit wird dadurch gestärkt. Wie Paulus an die Philipper (3, 1) schreibt: „Daß ich immer einerlei (**τὰ αὐτά**) schreibe, verdrießt mich nicht und macht euch desto gewisser."

12. Die Integrität des biblischen Textes.

Dieser Gegenstand mußte bereits unter dem Abschnitt „Einwände gegen die Inspiration der Schrift" (S. 286 ff.) behandelt werden, weil die Tatsache der variae lectiones als ein Hauptgrund gegen die Inspiration der Schrift geltend gemacht wird. Wir gelangten dort zu dem Resultat, daß die Integrität des biblischen Textes sowohl a priori, durch Christi Verheißung, als auch a posteriori, durch wissenschaftliche Forschung, feststeht. Hier sind noch Einzelheiten hinzuzufügen, und bereits Gesagtes ist noch besonders zu betonen.

1. Ob der ursprüngliche hebräische Text punktiert war, wie die meisten lutherischen Dogmatiker annehmen,[1128] oder nicht punktiert, wie Luther sehr entschieden betont,[1129] ist eine historische Frage,

1128) So Gerhard, Loci, L. De Script. S., sehr ausführlich, § 334—353.

1129) Luther sagt von den puncta vocalia: sunt recens inventum und fügt hinzu: Quare ergo non admodum moror superstitiones istas grammaticas, quanquam pro nobis stat grammatica, si recte punctetur. (Opp. exeg. Erl. XXIII, 410 sq. St. L. VI, 195.) In seinem Genesiskommentar (a. a. O., XI, 85; St. L. II, 1838) sagt Luther: Non multum curo supra et infra Rabbinorum; melius esset legere Scripturam iuxta intra. Ac Novum Testamentum praebet nobis intellectum intralem, non superiorem et inferiorem. Vorher sagt Luther: Tempore Hieronymi nondum sane videtur fuisse usus punctorum, sed absque illis tota Biblia lecta sunt. Luther fürchtet offenbar, daß durch die Annahme, puncta vocalia esse textui coaeva, etwas außerhalb der Schrift Gelegenes zum Auslegungsprinzip der Schrift gemacht werde.

die weder mit der Inspiration der Schrift noch mit der Integrität des Textes etwas zu tun hat. Es ist kein geistreiches Argument, wenn die modernen Theologen ziemlich allgemein behaupten, daß die lutherischen Dogmatiker durch ihre Annahme der Verbalinspiration notwendigerweise zur Annahme der ursprünglichen Schreibung der Vokalpunkte fortgetrieben werden mußten.[1130] Luther lehrt die Verbalinspiration in vollendetster Form und Entschiedenheit, wie wir gesehen haben, und lehnt dabei doch ebenso entschieden die Ursprünglichkeit der Vokalzeichen ab.

2. Wir möchten noch besonders darauf hinweisen, wie klar erkennbar Gottes Hand über der Integrität des biblischen Textes des Neuen Testaments gewacht hat. Wir stehen wahrlich vor einem Wunder der göttlichen Erhaltung des Textes, wenn nur die Hälfte von dem wahr ist, was nach L. Schulzes Darstellung[1131] der Überlieferung des ursprünglichen Textes drohte. L. Schulze schreibt: „Die Nachlässigkeit der Abschreiber, welche schon Cicero für seine Zeit beklagte (Ad Quint., fr. 3, 5), beklagen ebenso Clemens Alexandrinus (str. 4, 6) und Origenes (In Matth. 19, 19, t. XV). Die Varianten sind: 1. zufällige, da man anfänglich nicht streng auf Buchstäblichkeit des göttlichen Wortes hielt,[1132] namentlich im Privatgebrauch nicht auf große Genauigkeit sah; sie entstanden teils aus Nachlässigkeit der Abschreiber (Auslassungen, Wiederholungen, Versetzungen der Wörter, Verwechselung der Buchstaben, letztere begünstigt durch die Unzialen und die scriptio continua); teils durch Gehörfehler beim Diktieren (Itazismus, z. B. ἴδέ für εἰ δέ, 1 Tim. 5, 21; 1 Thess. 2, 7; 2 Kor. 5, 10; bei Aufzählungen fand Auslassung oder Versetzung oder Vertauschung mit Synonymen statt, z. B. Röm. 1, 30. 31 und Gal. 5, 18—23); teils endlich aus falschem Verständnis des Gehörten oder Gelesenen, z. B. bei Abkürzungen. Dazu kamen 2. absichtliche Varianten, besonders seit der gelehrten Behandlung des Textes, indem man die Sprache nach bestimmten grammatischen

---

1130) Nitzsch-Stephan, S. 251; Cremer, RE.2 VI, 755.

1131) Handbuch der theol. Wissenschaften I, 489.

1132) Das ist historisch nicht richtig. Wie die Apostel für ihr mündlich verkündigtes und schriftlich aufgezeichnetes Wort göttliche Autorität in Anspruch nehmen, so ist auch genügend durch die Schriften der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte bezeugt und auch von modernen Theologen anerkannt (vgl. z. B. Ihmels, Zentralfragen, S. 56), daß die „erste Kirche" Schrift und Gottes Wort „identifizierte". Das ist es ja, was man an der ersten Kirche tadelt. Vgl. Ihmels a. a. O.

Regeln verbessern oder dunkle Stellen durch Zusätze oder Änderungen (besonders fremdartiger Ausdrücke) verdeutlichen oder vor (dogmatischem) Mißverstand verwahren oder vermeintlich falsche Angaben berichtigen oder durch Zusätze aus der mündlichen Tradition oder Vergleichung der Parallelen (so besonders in den Evangelien und bei Zitaten aus LXX) die Stellen übereinstimmend machen wollte. Dies geschah sowohl durch die Abschreiber als auch vielfach durch die Korrektoren. Aus diesen gelehrten Verhandlungen ergaben sich 3. G l o s s e n, welche, zuerst an den Rand gesetzt, später in den Text kamen, mit und statt ursprünglicher Lesart; ebenso aus den liturgischen Zusätzen der Lektionarien, welche wegen des unpassenden Anfanges und Schlusses der Perikopen Änderungen nötig machten. Dazu wurde der Text 4. w i l l k ü r l i c h nach den eingebürgerten Übersetzungen geändert.“ Wenn nun trotzdem, wie L. Schulze selber bemerkt, die ursprüngliche Gestalt des Textes durch die vielen Abschriften „doch nicht in wesentlichen Stücken“ verändert wurde, so stehen wir, wie auch in neuerer Zeit bemerkt worden ist,[1133] vor einem Wunder der göttlichen Providenz. Tatsächlich sind die Textveränderungen im Laufe von achtzehnhundert Jahren von so geringer Bedeutung, daß wir im theologischen Unterricht nicht nur die verschiedenen neueren textkritischen Ausgaben, sondern auch den textus receptus n e b e n e i n a n d e r ohne Störung gebrauchen können. Wir erwähnten bereits (S. 288 f.), daß in *The Expositor's Greek Testament* der Herausgeber und die Mitarbeiter es für das beste gehalten haben, den textus receptus, “representing the Greek text as known to Erasmus in the sixteenth century”, wieder abdrucken zu lassen. Wir wiesen auch bereits darauf hin, warum wir trotzdem an der neueren Textkritik im theologischen Unterricht nicht achtlos vorübergehen können. Aber tatsächlich steht es so: Wenn wir auch die ganze neuere textkritische Arbeit n i c h t hätten, sondern lediglich auf den textus receptus angewiesen wären, der im wesentlichen sowohl Luthers Bibelübersetzung als auch der englischen Authorized Version zugrunde liegt, so wäre die christliche Kirche unserer Zeit an Erkenntnis der göttlichen Wahrheit doch nicht ärmer. Es fehlt der Kirche unserer Zeit nicht ein feststehender Bibeltext, sondern der Glaube an den genügend feststehenden Text.

3. Wir möchten, wenn es möglich wäre, ein wenig dazu beitragen, daß die Animosität, die erfahrungsmäßig bei der Behandlung

1133) Philippi, Glaubensl. I, 115 f.

von textkritischen Fragen stark hervortritt, sich in geziemenden Schranken halte. Bei den Textkritikern von Fach, die aus „wissenschaftlichen Gründen" uneins sind, ist die Animosität leichter erklärlich. Da spielen leicht sogar Rassenvorurteile hinein. Man hätte es Tischendorf nicht hoch anrechnen sollen, wenn er seinem sinaitischen Fund (א) eine etwas übertriebene Bedeutung beilegte. Es ist auch denen, die einer andern Nationalität angehören, ähnlich ergangen. Auch die englischen Textkritiker sind untereinander uneins, was z. B. aus Bruce' Bemerkungen hervorgeht.[1134] Überhaupt sagt Bruce, daß die Urteile der "experts in modern criticism . . . in many cases do not accord, and their results cannot be regarded as *final*". Das ist einer der Gründe, weshalb in seinem und seiner Mitarbeiter Kommentar der textus receptus zugrunde gelegt ist. Aber auch unter den Theologen, die als „Laien" in der Textkritik gelten, zu denen auch Bruce sich selber rechnet,[1135] ist nicht selten eine Erregtheit zutage getreten, sonderlich bei der Stelle 1 Joh. 5, 7. 8. Die Erregtheit scheint uns unnötig zu sein. Einmal stimmen alle darin überein, daß die Stelle von den drei Zeugen im Himmel nicht nötig ist, um die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit zu erweisen. Diese Lehre hat in vielen Stellen der Schrift mehr als genügendes Zeugnis. Das sagt gerade auch Tischendorf, wenn er bemerkt: Error est longe gravissimus, si qui, quod de sancta trinitate ecclesia Christi praecepit, a verbis illis Iohanni obtrusis vel maxime pendere opinati sunt.[1136] Nach unserm Urteil hängt die Entscheidung über die Echtheit oder Unechtheit der Worte von den drei Zeugen im Himmel vornehmlich von der Auffassung gewisser Worte Cyprians ab, die etwa zweihundert Jahre älter sind als unsere ältesten codices. Wir lesen nämlich bei Cyprian, De Unitate Ecclesiae (in meiner Ausgabe, Erasmus, Basel 1525, p. 164), die Worte: Dicit Dominus: „Ego et Pater unum sumus." „Der HErr sagt: Ich und der Vater sind eins." Hier zitiert Cyprian Joh. 10, 30: *Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* Dann fährt Cyprian unmittelbar fort: Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto *scriptum* est: „Et tres unum sunt", „Und abermal steht von dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist geschrieben: ‚Und die drei sind eins.'" Die nun behaupten, daß hier nicht die Worte 1 Joh. 5, 7 zitiert werden: *ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ*

1134) *The Expositor's Greek Test.* I, Introduction, p. 55, 4.

1135) A. a. O., S. 56.

1136) Zitiert in *The Expositor's Greek Testament* z. St.

τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι, übernehmen die Verpflichtung nachzuweisen, daß die Worte Cyprians: „Et tres unum sunt“, von den drei Personen der Gottheit ausgesagt, noch anderswo in der Schrift stehen als 1 Joh. 5. Dagegen ist gesagt worden (Griesbach), Cyprian zitiere hier nicht ein Schriftwort, sondern gebe hier seine eigene allegorische Deutung der drei Zeugen auf Erden: *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν* Dieser Einwand erscheint deshalb nicht stichhaltig, weil Cyprian ausdrücklich sagt, daß er Bibelstellen zitiere, nicht bloß in den Worten: Dicit Dominus: „Ego et Pater unum sumus“, sondern auch in den Worten: Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto *scriptum* est [steht geschrieben]: „Et tres unum sunt.“ Dies sind nach unserm Urteil die objektiven Tatsachen. Auch die, welche die Echtheit der Worte von den drei Zeugen im Himmel bestreiten, geben zu, daß sich die Worte Cyprians auf 1 Joh. 5, 7 zu beziehen „scheinen“. So auch Huther im Meyerschen Kommentar. Aber das Recht, von einem bloßen „Schein“ zu reden, können wir erst dadurch gewinnen, daß wir die Worte als anderswo in der Schrift stehend aufzeigen. Auch Huther weiß seine Annahme eines „Scheins“ nur so zu begründen: „Das eigentümliche Zitat bei Cyprian findet seine Erklärung in der symbolischen Deutung der Worte: *τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα* von der Trinität.“ Aber ganz einerlei, wie Cyprian sonst in der Lehre von der Trinität allegorisiert: in den angeführten Worten allegorisiert er nicht, sondern zitiert er Schriftworte: Et iterum . . . *scriptum* est. Da nun die Worte Cyprians etwa zweihundert Jahre älter sind als die ältesten uns erhaltenen Handschriften (B und א), so sollte von denen, die die Worte von den drei Zeugen im Himmel für echt halten (z. B. Besser, Stöckhardt, Sander, Mayer u. a.), nicht gesagt werden, daß sie wissenschaftlich rückständig seien. Gegen das Zitat aus Cyprian ist noch eingewendet worden, daß Cyprian in den Worten: Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: „Et tres unum sunt“ V. 8 zitiere. Aber V. 8 steht gar nicht *ἕν εἰσιν,* „*unum* sunt“, sondern *εἰς τὸ ἕν εἰσιν,* „*in unum* sunt“, „stimmen zusammen“. Da nun Cyprian als der griechischen Sprache kundig bekannt ist, so liegt die Annahme fern, daß er *εἰς τὸ ἕν εἰσιν* mit „unum sunt“ wiedergegeben haben sollte. — Doch genug hiervon in einer Dogmatik. Uns persönlich hat immer die Zeit leid getan, die wir notgedrungen auf die textkritische Erörterung von 1 Joh. 5, 7. 8 im regulären dogmatischen Kursus verwenden mußten. Aber ein doppelter prakti-

scher Vorteil kam dabei heraus. Erstlich hatten wir Gelegenheit, nach Tischendorfs Vorgang nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit nicht im geringsten von der Echtheit dieser Stelle abhängt, weil diese Lehre mehr als genügendes Zeugnis in andern Schriftstellen hat. Zum andern hatten wir Gelegenheit, die wichtige polemische Regel einzuschärfen, im Kampfe mit den Unitariern, die uns hierzulande auf allen Seiten umgeben, nie die Stelle 1 Joh. 5, 7. 8 verwenden zu wollen. Geschieht dies, so spielt der Unitarier die Disputation auf das Gebiet der Textkritik hinüber, der status controversiae, die Lehre von der Dreieinigkeit, wird aus dem Gesichtskreis gerückt, und das Publikum bekommt den Eindruck, daß es um den Schriftgrund für die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit schwach bestellt sei.

Schließlich sei noch die Bemerkung erlaubt, daß wirklich kein Theologe seine wissenschaftliche Reputation riskiert, einerlei welche textkritischen Ansichten er in bezug auf 1 Joh. 5, 7. 8 nach bester Überzeugung vertritt. Mit dem „bekanntlich unecht", das vielen neueren Theologen gerade auch in bezug auf 1 Joh. 5, 7. 8 so geläufig ist, beweisen diese nicht ihre wissenschaftliche Überlegenheit, sondern das Gegenteil. Wer die wirkliche Sachlage einigermaßen kennt, befleißigt sich in bezug auf diesen Punkt einer bescheideneren Sprache. Bloomfield bemerkt in seinem Kommentar, daß über die Stelle "volumes have been written by some of the most eminent scholars". Er führt die Namen derer an, die das Pro und das Kontra vertreten; dann kommentiert er, wie bekanntlich auch Luther getan hat, beide Lesarten und zieht sich schließlich auf den bekannten Standpunkt Bengels zurück. Bloomfield schließt mit den Worten: "On again examining, for this second edition of the present work, the evidence *for* and *against* the words, I still think that much of the *mystery* in which Bishop Middleton considers the passage as enveloped has yet to be cleared away; and my impression is . . . that, from the peculiar character of the evidence, external and internal (even after all that has been effected to strengthen the *internal* evidence, by the very learned Bishop Burgess[1137]), we are neither authorized to receive the passage as indubitably genuine nor, on the other hand, to reject it indubitably as spurious, but to wait

1137) Bischof Burgeß gehört zu der Klasse von Theologen, die sich für die Echtheit der Stelle auf Text und Kontext stützen. Zu diesen gehörte auch Stöckhardt, während andere aus unserm engeren Kreise die entgegengesetzte Meinung äußerten.

for further evidence." Aber das "waiting for further evidence" will den meisten neueren Theologen, die meisten neueren Textkritiker eingeschlossen, nicht in den Sinn. Sie wollen die Frage als abgeschlossen angesehen wissen. Aber Bengels ausgesprochene Hoffnung, es möchten noch alte Dokumente zum Vorschein kommen, die auf den Text der Johannisstelle weiteres Licht werfen, dürfte angesichts neuerer Funde doch nicht so ganz unvernünftig sein. Doch, ob neue Funde oder nicht: Die Kirche Gottes stand und steht auf einem genügend feststehenden Bibeltext, wie wir a priori aus Christi Verheißung (Joh. 8, 31. 32; 17, 20) wissen und a posteriori durch wissenschaftliche Erforschung erkennen. Zu allen Zeiten stand der Kirche Gottes, die ja auf dem Grunde der Apostel und Propheten erbaut ist, ein Bibeltext zu Gebote, durch den sie befähigt war, ihren Auftrag auszurichten, nämlich alle Völker alles zu lehren, wie Christus ihr befohlen hat. Luther konnte zu seiner Zeit sagen: „Das Wort sie sollen lassen stahn." Dasselbe konnten Athanasius und Augustinus zu ihrer Zeit sagen. Dasselbe können auch wir zu unserer Zeit sagen. Sehr zu beklagen sind die leichtfertigen, auf Unwissenheit beruhenden Reden über den Bibeltext, wie sie jetzt in Schriften sich finden, die die Resultate der neueren Textkritik in sogenannter „wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellung" dem großen Publikum zugänglich machen. Wir lesen in einer solchen Schrift:[1138] „Man hat in dem überlieferten Text gewohnt wie in einem uralten, gemütlichen Hause; der Geist der Väter herrschte da und machte es wohnlich und traut. Nun kommt die Baukommission, erklärt es für baufällig und verlangt den Auszug. Ja, hat denn etwa die Baukommission das Haus morsch und hinfällig gemacht? Verdankt man ihr nicht vielmehr die Lebensrettung aus dem baufälligen Hause? Und Lebensrettung will die Textkritik dem Glauben bieten." Wenn so der alte Bibeltext mit einem morschen Hause verglichen wird, aus dem eilige Flucht geboten ist, um das Leben der Kirche zu retten, so muß das bei dem großen Publikum, das die Sache nicht nachprüfen kann, notwendig eine große Verwirrung anrichten. Es scheint, daß dem Schreiber der angeführten Worte der wirkliche Sachverhalt völlig verborgen war. Er nennt den Text, aus dem Luther übersetzte, gelegentlich den „schlechten Text des Erasmus". Er weiß oder bedenkt

---

1138) Der Text des Neuen Testaments nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Von August Pott, Divisionspfarrer. Teubner in Leipzig 1906, S. 14. Die Schrift gehört zur „Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellung aus Natur und Geisteswelt".

nicht, daß die neueren und neuesten kritischen Textausgaben sich so wenig von dem „schlechten Text des Erasmus“ (den wir wesentlich im textus receptus haben) unterscheiden, daß diese Texte ohne wirkliche Störung nebeneinander gebraucht werden können. Wir befürchten von *The Expositor's Greek Testament* einen üblen Einfluß, weil es ganz im modern-theologischen Sinne gearbeitet ist und eine weite Verbreitung gefunden hat. Aber über ein Doppeltes freuen wir uns. Einmal darüber, daß in diesem fünfbändigen Kommentar der textus receptus zugrunde gelegt ist. Dadurch wird wenigstens ein wenig den wilden Reden gesteuert, daß wir aus dem „morschen“ Hause des alten Textes schleunigst ausziehen müßten, wenn wir das Fundament des Glaubens nicht verlieren wollten. Sodann freuen wir uns darüber, daß der Herausgeber erklärt, er möchte "*final* results" der neueren Textkritik abwarten, ehe er dem textus receptus den Abschied gibt.

13. Die Schrift im Grundtext und die Übersetzungen.

Weil die Schrift für den Gebrauch aller Christen ohne Unterschied des Standes, des Geschlechts, des Alters usw. bestimmt ist, wie sie selbst sehr nachdrücklich lehrt,[1139] so ist es Gottes Wille, daß sie auch in die verschiedenen menschlichen Sprachen übersetzt werde. In der Erkenntnis des göttlichen Willens hat denn auch die erste christliche Kirche für Übersetzungen der Schrift in fremde Sprachen gesorgt.[1140] Dennoch ist nicht eine absolute Notwendigkeit des Lesens der Schrift zur Erlangung der Seligkeit zu lehren. Absolut notwendig ist nur die Kenntnis der Hauptstücke der christlichen Lehre, wodurch in einem Menschen Buße und der Glaube an die von Christo erworbene Vergebung der Sünden zustande kommt.[1141] Diese Kenntnis kann aber auch durch das bloße Hören einer aus der Schrift genommenen Predigt, Unterredung, Unterweisung usw. vermittelt werden. So lehren auch die Dogmatiker, wenn sie von der necessitas

---

1139) 5 Mos. 6, 6—9; Jos. 1, 8; Jes. 34, 16; Neh. 8, 2—8; 2 Kön. 23, 1. 2; Luk. 16, 29 ff.; Joh. 5, 39; 20, 31; Apost. 17, 11; 2 Thess. 2, 15; 1 Joh. 1, 4; 2, 13. 14; 2 Tim. 3, 15; Kol. 4, 16; 1 Thess. 5, 27. Die Dogmatiker pflegen zu sagen: Finis cui Scripturae Sacrae omnes sunt Christiani, imo omnes homines.

1140) Ausführliche Nachricht darüber auch bei Gerhard, Loci, L. De Script. S., § 494 sqq. Vgl. den Artikel „Bibelübersetzungen“ in irgendeiner größeren Enzyklopädie, z. B. RE.2 II, 437 ff.; Meusel I, 429 ff. Auch Fürbringer, Einl. in das N. T. St. Louis 1914, S. 14 f.

1141) Luk. 24, 46. 47.

Scripturae Sacrae handeln. Sie fügen hinzu, daß ein Mensch zum Glauben kommen und somit ein Glied der christlichen Kirche werden kann, ohne auch nur zu wissen, daß es eine Heilige Schrift gibt. Gerhard z. B. sagt:[1142] Credere, quod sint aliquae divinae Scripturae, non est simpliciter et absolute necessarium ad salutem, nimirum si ex simplici ignorantia illud procedat, quia *multi salvati sunt,* qui substantialia sive fundamentalia fidei Christianae complexi sunt. Nachdem sie aber Christen geworden sind, ist es Gottes Wille, daß sie auch die Schrift lesen, darin forschen und nach der Schrift urteilen, wie aus den Schriftstellen, auf die oben verwiesen wurde, hervorgeht, und wie noch weiter darzulegen ist. Der römische Einwand, daß das Lesen der Schrift nicht allen Christen zu gestatten sei, weil die „Laien" in Gefahr stünden, die Schrift nach ihren eigenen Gedanken auszulegen und so falsche Lehre auf die Bahn zu bringen, ist schon deshalb hinfällig, weil erfahrungsmäßig feststeht, daß vornehmlich der „Klerus" und als primus omnium der Papst die Schrift nach ihrem eigenen Sinn gedeutet und die Kirche und die Welt mit den greulichsten Irrlehren erfüllt haben.[1143]

1142) Loci, L. De Ecclesia, § 121. Ebenso Quenstedt, Systema I, 313.

1143) Rom behandelt die Schrift durchweg als ein gefährliches Buch. Das Lesen der Schrift soll nur gewissen Laien erlaubt werden, nämlich solchen, denen nach dem Urteil des Pfarrers oder Beichtvaters die Schrift nicht schädlich ist. Die Hauptregeln der römischen Kirche finden sich zusammengestellt in „De Libris Prohibitis Regulae Decem per Patres a Tridentina Synodo Delectos Concinnatae et a Pio Papa IV. Comprobatae", regula IV.: Cum experimento manifestum sit, si Sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis, oriri; hac in parte iudicio episcopi aut inquisitoris stetur: ut cum consilio parochi vel confessarii Bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse; quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere praesumpserint, nisi prius Bibliis ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possunt. Bibliopolae vero, qui praedictam facultatem non habenti Biblia idiomate vulgari conscripta vendiderint, vel alio quovis modo concesserint, librorum pretium, in usus pios ab episcopo convertendum, amittant, aliisque poenis pro delicti qualitate eiusdem episcopi arbitrio subiaceant. Regulares vero nonnisi facultate a praelatis suis habita ea legere aut emere possunt. (Bei Smets, S. 224.) Dazu die Anmerkung von Klemens VIII.: Animadvertendum est circa supra scriptam quartam regulam Indicis fel. rec. Pii papae IV., nullam per hanc impressionem et editionem de novo tribui facultatem episcopis, vel inquisitoribus aut regularium superioribus, concedendi licentiam emendi, legendi

Das Verhältnis des Grundtextes zu den Übersetzungen. Selbstverständlich hat der Grundtext kanonische Autorität auch den Übersetzungen gegenüber. Die Übersetzungen haben nur deshalb und insofern Autorität, als sie den Grundtext wiedergeben. Alle Übersetzungen müssen es sich gefallen lassen, daß sie immer von neuem daraufhin geprüft werden, ob sie mit dem Grundtext übereinstimmen. Daß die Papstkirche die Vulgata schlechthin für kanonisch erklärt,[1144]) gehört zu den päpstlichen antichristischen Gewaltstreichen. Jedoch ist der Abstand zwischen der Schrift im Grundtext und der Schrift in den Übersetzungen nicht ungebührlich zu vergrößern. Es sind hierüber gerade auch zu unserer Zeit irrtümliche und gefährliche Reden im Umlauf. Bekanntlich wird von neueren Theologen die Inspiration der Schrift mit einem Argument bekämpft, das so verläuft: „Gesetzt den Fall, die Schrift wäre ganz inspiriertes Wort Gottes, so würde dies der Kirche nichts nützen, weil die Kirche, von

aut retinendi Biblia vulgari lingua edita; cum hactenus mandato et usu sanctae Romanae et universalis Inquisitionis *sublata eis fuerit facultas* concedendi huiusmodi licentias legendi vel retinendi Biblia vulgaria, aut alias Sacrae Scripturae tam Novi, quam Veteris Testamenti partes, quavis vulgari lingua editas, ac insuper summaria et compendia etiam historica eorundem Bibliorum seu librorum Sacrae Scripturae, quocumque vulgari idiomate conscripta; quod quidem inviolate servandum est. (Observatio circa Quartam Regulam. Cf. Index etc. Coloniae sumpt. B. Gualtheri 1602.) Und schon früher Gregor VII. an Herzog Wratislaw von Böhmen, der um Gottesdienst, also auch um Bibelgebrauch, in der Landessprache gebeten hatte: Quia vero Nobilitas tua postulavit, quod secundum Sclavonicam linguam apud vos divinum celebrari annueremus officium, scias, nos huic petitioni tuae nequaquam posse favere. Ex hoc nempe saepe volventibus liquet, non immerito *Sacram Scripturam* omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam, ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subiaceret despectui aut, prave intellecta a mediocribus, in errorem induceret. Neque enim ad excusationem iuvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus quaerit, patienter tulerunt, seu incorrectum dimiserunt; cum primitiva ecclesia multa dissimulaverit, quae a sanctis patribus, postmodum firmata Christianitate et religione crescente, subtili examinatione correcta sunt. Unde ne id fiat, quod a vestris imprudenter exposcitur, auctoritate b. Petri *inhibemus*, teque ad honorem omnipotentis Dei huic vanae temeritati viribus totis resistere praecipimus. (Mansi XX, 296. Gieseler, Kirchengesch. II, 1, S. 257.) Vgl. „Lutheraner" 29, 73—90 den sehr gründlichen, von Walther geschriebenen Artikel: „Das antichristische päpstliche Verbot, die Heilige Schrift in der Muttersprache zu lesen." Dazu Günther, Symbolik 4, S. 112, über die päpstliche Verdammung der Bibelgesellschaften.

1144) Trident., sessio IV, decretum de editione etc. Smets, S. 15.

einer geringen Minorität ihrer Glieder abgesehen, die Schrift nur durch das Medium der Übersetzungen gebrauchen kann und Übersetzungen nur als menschliche Auffassungen und Auslegungen der Schrift anzusehen seien. Mit diesem Argument suchte seinerzeit auch D. Briggs die presbyterianische Untersuchungskommission zu verwirren.[1145] Auch Henry E. Jacobs drückte sich so aus: "It is only the Scriptures as written in the *original* languages that are inspired. Even the best translation is only a human explanation or interpretation of the inspired words, however well the inspired thought may be conveyed in other language."[1146] Diese Worte könnten dahin verstanden werden, als ob Bibelkolporteure eine englische oder deutsche Bibel nicht als Gottes Wort bezeichnen dürften, sondern als eine menschliche Auffassung des Wortes Gottes anbieten müßten. Dagegen ist festzuhalten: Freilich sind auch die besten Bibelübersetzer nicht inspiriert wie die unfehlbaren Apostel und Propheten, und deshalb sind und bleiben ihre Übersetzungen unter der Kontrolle des Originaltextes und insofern norma *normata.* Das ist Rom gegenüber auch von unsern Dogmatikern betont worden. Andererseits ist nicht zu vergessen: Was in griechischer Sprache Gottes Wort ist, das ist auch in deutscher oder englischer Sprache Gottes Wort, insofern der deutsche oder englische Text eine wirkliche Übersetzung des griechischen Textes ist. Wir müssen hier die Beschaffenheit der Heiligen Schrift im Auge behalten. Die Sprache der Schrift ist so einfach, sonderlich in den sedes doctrinae, daß jede Übersetzung, die überhaupt den Namen einer Übersetzung verdient, den Grundtext wiedergeben muß. Wer einerseits das Griechische des Neuen Testaments versteht und andererseits der Sprache, in die er übersetzen will, mächtig ist, muß sich schon besondere Mühe geben, wenn er eine Übersetzung liefern will, die den Grundtext nicht wiedergibt. Legen wir z. B. an der Stelle Joh. 3, 16 den Grundtext und die deutsche oder englische oder lateinische Übersetzung nebeneinander, so können wir uns der Wahrnehmung nicht entziehen, daß die Übersetzungen den Grundtext wiedergeben und wir von der übersetzten Stelle nicht sagen sollten, sie sei nicht inspiriertes Wort Gottes, sondern nur "a human explanation or interpretation" des inspirierten Textes. Joh. 3, 16: *Οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτου τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται,*

1145) Vgl. Dr. S. A. Farrand, *The Other Side*, pp. 17 sqq.

1146) *Elements of Religion*, 1898, p. 31 sq.

ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον; „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben"; "God so loved the world that He gave His only-begotten Son, that whosoever believeth in Him should not perish, but have everlasting life"; „Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam" (Vulgata, ed. van Ess). Auf den Einwand, daß an so klaren Stellen wie Joh. 3, 16 der Übersetzer freilich nicht irregehen könne, antworten wir mit den größten Theologen aller Zeiten (Augustinus, Luther, Chemnitz, Gerhard u. a.), daß die ganze christliche Lehre in solchen Schriftstellen geoffenbart vorliegt, die keiner Auslegung bedürfen, zu denen vielmehr der Zugang Gelehrten und Ungelehrten gleicherweise offen steht und an denen daher auch der Übersetzer nicht irregehen kann, es sei denn, er habe sich eine Abweichung vom Original vorgenommen. Wir stehen vor der Tatsache, daß unter den allgemein bekannten Bibelübersetzungen keine einzige sich findet, in der nicht die christliche Lehre in allen Teilen zum Ausdruck käme und die ihr entgegenstehenden Irrtümer verworfen wären. Das trifft auch zu in bezug auf die Vulgata der römischen Kirche. Das *ipsa* conteret caput tuum der Vulgata, 1 Mos. 3, 15, wird abgewiesen durch die richtige Übersetzung der vielen Stellen, in denen Christus als der einzige Erretter von Sündenschuld und Tod gelehrt ist, 1 Tim. 2, 5. 6: Unus enim Deus, *unus* et Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, und Gal. 3, 16: Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: „Et seminibus", quasi in multis, sed quasi in *uno:* „Et semini tuo", qui est Christus. Auch die Rechtfertigung allein durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke bringt die Vulgata klar zum Ausdruck; Röm. 3, 28: Arbitramur enim iustificari hominem per fidem, *sine operibus legis,* und Gal. 2, 16: Scientes autem, quod non iustificatur homo ex operibus legis, *nisi per fidem* Iesu Christi. In ihrem offiziellen Bekenntnis, im Tridentinum, verflucht zwar die römische Kirche in mehreren Canones die Rechtfertigung durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke; aber sie verflucht die Lehre, die auch in ihrer offiziellen Bibelübersetzung, der Vulgata, klar gelehrt ist. Wer in einer Disputation mit Papisten disputandi causa sich auf den Vertrag einläßt, daß die Vulgata zugrunde gelegt werden soll, behält damit noch immer eine Waffe in der Hand, womit er den Gegner siegreich überwinden kann. Dasselbe gilt in

bezug auf einen Disput mit Reformierten bei Zugrundelegung der englischen Bibelübersetzung (Authorized Version). Wiewohl die reformierten Sekten, die in Zwinglis und Calvins Bahnen wandeln, eine unmittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes, außer und neben den Gnadenmitteln, lehren, "efficacious grace acts immediately", so heißt es doch ganz richtig in der englischen Bibelübersetzung Röm. 10, 17: "So, then, faith cometh by hearing and hearing by the Word of God", und 1 Petr. 1, 23: "Being born again, not of corruptible seed, but of incorruptible, by the Word of God, which liveth and abideth forever" und in bezug auf die Taufe Tit. 3, 6: "According to His mercy He saved us by the washing of regeneration." Auch die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl kommt in der englischen Übersetzung klar zum Ausdruck, Matth. 26, 26—28: "Jesus took bread, and blessed it, and brake it, and gave it to the disciples, and said, Take, eat; this is My body. And He took the cup, and gave thanks, and gave it to them, saying, Drink ye all of it; for this is My blood of the new testament, which is shed for many for the remission of sins." Ebenso in den Parallelen bei Markus, Lukas und Paulus. Die reformierten Sekten haben sich von der lutherischen Kirche getrennt und halten sich noch jetzt von ihr getrennt durch die Verwerfung von Lehren, die in ihrer eigenen Bibelübersetzung unmißverständlich ausgedrückt vorliegen. So wehrt sich, möchten wir sagen, die Heilige Schrift durch ihre klare und einfache Ausdrucksweise gegen falsche Übersetzungen. Sie ist durch göttliche Einrichtung ein Licht, das sich auch durch Übersetzung nicht leicht auslöschen läßt. Wir finden bestätigt, was Luther von der Schrift sagt: „Es ist auf Erden kein klärer Buch geschrieben denn die Heilige Schrift."[1147] Wir sollten daher nicht sagen, daß auch die besten Übersetzungen nur eine menschliche Auffassung oder Ansicht von Gottes Wort seien. Nein, insofern die Übersetzungen wirklich Übersetzungen sind — und rechte Übersetzungen lassen sich sonderlich in den sedes doctrinae schwer vermeiden —, insofern sind sie ebenfalls Gottes Wort selbst. Walther sagt daher richtig:[1148] „Auch derjenige, welcher der Grundsprachen nicht kundig ist, kann doch göttlich gewiß sein, daß seine deutsche Bibel Gottes Wort sei, weil er das Zeugnis des Heiligen Geistes durch dieselbe empfängt." Wie die Schrift im

---

1147) St. L. V, 334.

1148) Synodalbericht des Nördlichen Distrikts 1867, S. 34.

Urtext sich selbst als Gottes Wort beweist, so geschieht dies auch durch eine Übersetzung, sofern sie eine richtige Übersetzung ist. Es fehlt auch nicht an einem Schriftbeweis für die Tatsache, daß die Heilige Schrift durch die Übersetzung den Charakter des unfehlbaren Wortes Gottes nicht verliert. Nach der Schrift ist ja das unfehlbare Wort der Apostel und Propheten bis an den Jüngsten Tag an allen Orten und unter allen Völkern und Sprachen und Zungen sowohl der Glaubensgrund für alle Christen als auch die Regel und Richtschnur, nach der alle Christen über rechte und falsche Lehre urteilen sollen. Da nun die große Majorität der Christen das geschriebene Wort der Apostel und Propheten nur in Übersetzungen hat, so ist damit außer Zweifel gestellt, daß die Heilige Schrift durch Übersetzungen nicht den Charakter des unfehlbaren Wortes Gottes zu verlieren braucht. Gottes bewahrende Hand ist nicht nur in bezug auf den Grundtext, sondern auch in bezug auf die Übersetzungen klar erkennbar. Wie wir ein feststehendes Wort Gottes im Grundtext haben trotz der variae lectiones, so haben wir auch in den allgemein bekannten Übersetzungen ein feststehendes Wort Gottes, trotzdem keine Bibelübersetzung existiert, in der nicht einzelne Übersetzungsfehler vorkommen, und jede Bibelübersetzung sich gefallen lassen muß, immer wieder nach dem Grundtext geprüft zu werden.

Weil auch in jüngster Zeit wieder Rufe nach neuen Bibelübersetzungen laut geworden sind, so möge uns noch eine doppelte Bemerkung in bezug auf Bibelübersetzungen erlaubt sein: 1. Wie alle Theologen, welche die stellvertretende Genugtuung und die Inspiration der Schrift leugnen, nach göttlicher Ordnung vom Lehramt in der christlichen Kirche ausgeschlossen sind, so können solche „Theologen" auch überzeugt sein, daß sie keinen Beruf haben, die Heilige Schrift zu übersetzen. 2. Wir werden auch in Zukunft mit Bibelübersetzungen zufrieden sein müssen, die an schwer zu übersetzenden Stellen nicht eine falsche Lehre unterbringen, sondern eine Übersetzung darbieten, die „dem Glauben ähnlich" ist. Was unter der analogia fidei oder regula fidei zu verstehen sei, ist unter dem Abschnitt „Schrift und Exegese" näher darzulegen. In bezug auf solche Übersetzungen kann sich dann, wie Luther sich ausdrückt, allenfalls herausstellen, daß der Übersetzer rechte Gedanken am unrechten Ort gehabt hat. Solche Übersetzungen richten keinen Schaden an und werden auch in Zukunft nicht ausgeschlossen sein. Daß dies der Deutlichkeit der Schrift nicht den geringsten Eintrag tut, wurde unter dem Abschnitt von der Deutlichkeit der Schrift bereits dargelegt.

14. Der Gebrauch der Schrift zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten.

Bekanntlich behauptet die römische Kirche, daß die Heilige Schrift nicht fähig sei, Lehrstreitigkeiten zu entscheiden. Deshalb sei zur Herstellung und Erhaltung der Lehreinigkeit nötig, daß die Kirche ein sichtbares Oberhaupt (caput visibile) oder einen sichtbaren Stellvertreter Christi (vicarium Christi) habe, nämlich den Papst, der kraft seiner persönlichen Autorität den Sinn der Schrift feststelle. Auch die moderne Theologie ist durch ihre Leugnung der unfehlbaren göttlichen Autorität der Schrift in die Lage geraten, den Standpunkt der christlichen Kirche, wonach die Schrift iudex controversiarum ist, prinzipiell aufzugeben. Vertreter der modernen Theologie erklären mit Zöckler: „Was die Handhabung der Bibel als normativer und richterlicher Autorität bei Lehrkontroversen betrifft", so müsse „die Möglichkeit einer nur teilweisen und unvollständigen Beilegung des betreffenden Streits durch die Schriftinstanz nicht selten zugestanden werden".[1149] Und von Volck-Dorpat hörten wir, „daß die Befragung der Schrift keine so leichte Sache ist".[1150]

Dagegen wissen wir aus der Schrift selbst, daß sowohl die Lehrer der Kirche als auch alle Christen insonderheit die Schrift als iudex controversiarum gebrauchen können und sollen. Wir haben hierfür Christi normatives Beispiel. Christus hat in der Versuchung, als der Teufel ihm falschen Glauben zumutete, durch das „Es steht geschrieben" und durch Anführung der zur streitigen Sache gehörenden Schriftstellen den Angriff des Teufels überwunden und das Feld behalten. Sehen wir zunächst auf die Lehrer der Kirche, so gehört zu ihrem Amt, daß sie den frechen und unnützen Schwätzern „das Maul stopfen", *οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν*.[1151] Wie? Selbstverständlich nicht mit Faustschlägen oder mit Waffen, die auf dem gleichen fleischlichen Gebiet liegen,[1152] sondern in der Weise, daß sie „halten ob dem Wort, das gewiß ist und lehren kann" (*ἀντέχεσθαι τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου*),[1153] oder — was dasselbe ist — daß sie „halten an dem Vorbild der heilsamen Worte" (*ὑποτύπωσιν ἔχειν ὑγιαινόντων λόγων*), die sie von den Aposteln gehört und gelernt haben.[1154] So ist in der Hand aller Lehrer, die lehrtüchtig (*διδακτικοί*) sind, die Heilige Schrift eine infallible Schiedsrichterin

1149) Handbuch 2 III, 151.
1150) A. a. O. I, 746.
1151) Tit. 1, 10. 11.
1152) 2 Kor. 10, 3 ff.
1153) Tit. 1, 9.
1154) 2 Tim. 1, 13.

zwischen Wahrheit und Irrtum. Weder weiß die Schrift etwas von der römischen Stellung, daß die Schrift als Richterin in der Lehre überhaupt nichts tauge, noch weiß sie etwas von der modern-theologischen Behauptung, daß die Schrift „nicht selten" als Norm der Lehre versage. Und was die Christen insgemein betrifft, so wird ihnen in der Schrift nicht nur die Fähigkeit des Urteilens in Sachen der christlichen Lehre zugeschrieben,[1155] sondern es wird ihnen ausdrücklich zur Pflicht gemacht, zwischen rechten und falschen Propheten zu unterscheiden[1156] und auch die Amtstätigkeit ihrer eigenen Lehrer zu überwachen.[1157] Nach welcher Norm? Selbstverständlich nicht nach ihren eigenen Gedanken. Denn wie alle Lehrer, so sind auch alle Christen an Joh. 8, 31. 32 gebunden: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen", und an 1 Petr. 4, 11: „So jemand redet, daß er's rede als Gottes Wort." So ist es eine aus der Schrift unerschütterlich feststehende Wahrheit, daß auch alle und die einzelnen Christen die Schrift als norma doctrinae und als iudex controversiarum gebrauchen können und sollen. Luther:[1158] „Über der Lehre zu erkennen und zu richten, gehört vor alle und jede Christen, und zwar so, daß der verflucht ist, der solches Recht um ein Härlein kränket."

Zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten ist freilich, wie auch unsere alten Theologen immerfort erinnern, ein Doppeltes nötig: 1. ist der Streitpunkt (status controversiae) genau festzustellen, 2. muß der genau festgestellte Streitpunkt in das Licht der Schriftstellen gerückt werden, die von dem streitigen Punkt handeln. Dann entscheidet die Schrift mit größter Klarheit und Sicherheit den Streit. Freilich nicht so, daß sie äußerlich zur Annahme ihrer Entscheidung zwingt und äußerlich dem Widersprecher den Mund verschließt, wohl aber so, daß sie innerlich überzeugt und Anerkennung findet, wie bei den Dienern des Hohen Rats geschah,[1159] oder so, daß sie den, der seinen Widerspruch festhält, in die Gefahr bringt, ein *αὐτοκατάκριτος* zu werden.[1160] Baier beschreibt die Sachlage treffend so:[1161] Quamvis Scriptura Sacra vi *externa* non cogat homines in sua decisione acquiescere quoad *λόγον τὸν ἔξω*, seu ne

1155) Joh. 6, 45.
1156) Matth. 7, 15; Röm. 16, 17.
1157) Kol. 4, 17.
1158) St. L. XIX, 341.
1159) Joh. 7, 46.
1160) Tit. 3, 10. 11.
1161) Baier-Walther I, 186.

quid actu *externo* obloquantur, tamen quando aperta est sententia Scripturae tamquam vocis divinae, certum est animos hominum quoad *λόγον τὸν ἔσω* convinci, ut, nisi *reclamante* conscientia, nihil excipere possint. Daher heißt es denn auch in der Schrift von der Schrift, daß sie rede, Zeugnis ablege, anklage, richte, unter die Sünde beschließe, den Mund verschließe usw.[1162] Auf den Einwand der Papisten, daß die Schrift ein „stummes Buch" sei, das nicht reden, richten und entscheiden könne, pflegten die alten Theologen zu antworten: „Die Schrift ist nicht stumm außer im Papsttum, wo man ihr den Mund verbietet" (Scriptura Sacra non muta nisi in papatu, ubi *prohibetur* loqui). Außerdem geben sie den römischen Theologen, die doch die Schrift als Gottes Wort festhalten wollten, zu bedenken, es sei wirklich nicht ersichtlich, warum nicht durch die Worte der Schrift ebensowohl eine Entscheidung abgegeben werden könne als durch die Worte oder Briefe des Papstes, es sei denn, man wolle im Ernst annehmen, daß die Schrift als „Gottes Brief" an die Menschheit weniger vermöge als die Briefe des Papstes. Mit besonderem Fleiß und Nachdruck wehrten die römischen Theologen sich gegen die Schriftlehre, daß auch die „Laien" auf Grund der Schrift in Sachen der Lehre urteilen könnten und sollten. Sie beriefen sich dabei auf solche Schriftstellen, in denen in bildlichem Ausdruck die Christen „Schafe" genannt werden, wie Joh. 10, 16: „Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle." Besonders beweiskräftig aber schien ihnen Joh. 21, 16. 17 zu sein, wo Christus zu Petrus spricht: „Weide meine Schafe!" Darauf erwiderten unsere Theologen: Die Christen werden in der Schrift allerdings mit Schafen verglichen, aber nicht mit dummen Schafen, sondern mit klugen, die genau Christi Stimme von der Stimme des Fremden und des Pseudohirten zu unterscheiden wissen. Joh. 10, 4. 5: „Wenn er [der rechte Hirte] seine Schafe hat ausgelassen, so gehet er vor ihnen hin, und die Schafe folgen ihm nach, denn sie kennen seine Stimme (*οἴδασιν τῆν φωνὴν αὐτοῦ*). Einem Fremden aber folgen sie nicht nach, sondern fliehen von ihm (*φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ*), denn sie kennen der Fremden Stimme nicht."

1162) Joh. 19, 24; Röm. 3, 21; Joh. 5, 45; 12, 48; Gal. 2, 22; Röm. 3, 19. Richtig bemerkt Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II, 297, in bezug auf den Apostel Paulus, daß er die Schrift offenbar „personifiziere" und „direkt zur christlichen Gegenwart" reden lasse. Holtzmann schreibt dies freilich „der jüdischen Ansicht" des Apostels zu, „wonach die Theopneustie unmittelbar der Schrift selbst beigelegt wird".

V. 27: „Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir" (ἀκολουθοῦσίν μοι).[1163]

1163) Gerhard, Loci, L. De Ministerio Eccles., § 88: Ex ovibus non facimus pastores, sed iubemus, ut sint ac maneant *oves*; interim nolumus eas esse *brutas* oves, quae non possint nec debeant discernere inter pastores et lupos. Gerhard widerlegt § 88 schlagend die Hauptargumente, mit denen Rom den „Laien" Fähigkeit und Recht, über die Lehre nach der Schrift zu urteilen, abspricht. Wir setzen die längere Stelle hierher, wie sie auch bei Baier-Walther I, 188 sq. mitgeteilt ist: Regerit Bellarminus: „Populus, cum sit rudis, non potest aliter iudicare de doctrina pastoris quam ex collatione cum doctrina praedecessorum et ordinariorum pastorum." Resp.: Hoc falsum esse, ostendit exemplum Beroënsium, qui quotidie scrutabantur Scripturas, sedulo inquirentes, an haec ita se haberent, quae a Paulo et Barnaba proferebantur, Act. 17, 11; regulam iudicii statuebant non doctrinam ordinariorum pastorum, sed Scripturas Sacras, quo nomine a Spiritu Sancto commendantur. Ruditas illa populi, de qua Bellarminus loquitur, in papatu originem ducit ex prohibitione legendi Scripturam Sacram, pro quo sacrilegio gravem olim reddent rationem illius auctores. Invertimus autem Bellarmini argumentum: Si ruditas populi non obstat, quominus possit doctrinam pastorum conferre cum doctrina praedecessorum vel ordinariorum pastorum, utique etiam non obstabit, quominus doctrinam pastorum conferre possit cum doctrina Christi, prophetarum et apostolorum, in Scripturis proposita, et iuxta hanc normam verum prophetam a falso discernere. Sed verum prius; ergo et posterius. Connexio maioris probatur, quia Christus, prophetae et apostoli tam perspicue docere possunt et vere etiam tam perspicue docuerunt, quam ordinarii pastores. Cum Christus, prophetae et apostoli docendi ministerio in his terris fungerentur, non eruditis solum, sed etiam rudi populo praedicarunt, atque eo quidem modo, ut doctrinam ipsorum intelligere possent; quomodo igitur scripta prophetarum et apostolorum adeo essent obscura et perplexa, ut ex illis de doctrina rudis populus iudicare omnino nequeat? Certe non alia, sed eadem scripserunt prophetae et apostoli, quae viva voce praedicarunt. — „At", inquit Bellarminus, „si populus per se posset iudicare de doctrina pastoris, non egeret praedicatoribus." Resp.: Quae vero in hac illatione *συνάφεια?* Utrumque a Deo mandatum: ut scilicet populus iudicet de doctrina pastoris, quod ipse Bellarminus antea disertis verbis illi concessit, et ut nihilominus sint certi et ordinarii in ecclesia ministri, „non enim omnes doctores", 1 Cor. 12, 29; Eph. 4, 11. Aliud est, inquirere in veritatem doctrinae et haereses ab orthodoxia, pseudoprophetas a veris doctoribus discernere, quae vocatio *generalis* est, ad omnes Christianos pertinens; aliud, publice in ecclesia docere, quae est vocatio *specialis*. Ex ovibus non facimus pastores, sed iubemus, ut sint ac maneant oves; interim nolumus eas esse brutas oves, quae non possint nec debeant discernere inter pastores et lupos. Pontificii ex auditoribus suis faciunt brutas oves, quae sine ulla discretione sequantur pastorem, si vel maxime ad noxia deducat pascua vel etiam in lupum vertatur; faciunt ex auditoribus psittacos a nutu praelatorum pendentes, ex praelatis ange-

Steht aus der Schrift fest, daß alle Streitigkeiten in Sachen der christlichen Lehre durch die Schrift entschieden werden können und sollen, so taucht die **Frage** auf, weshalb Disputationen und Kolloquien in den meisten Fällen resultatlos verlaufen sind. Die Antwort wurde schon zu Anfang dieses Abschnitts in einigen Worten angedeutet. Wird der status controversiae entweder gar nicht festgestellt oder — was noch öfter geschieht —, nachdem er festgestellt war, wieder verlassen, so reden die Beteiligten immer wieder von verschiedenen Dingen, und eine Einigung ist ausgeschlossen. Ebenso liegt eine vergebliche Bemühung um Einigung vor, wenn der umstrittene Punkt überhaupt nicht in das Licht der Heiligen Schrift gerückt wird. Dies geschieht dann, wenn an die Stelle der Schriftworte selbst die „Auslegung" tritt, oder wenn Schrifttexte zwar an-

---

los, qui plane sint infallibiles et ἀνυπεύθυνοι. . . . Ratio, quam Bellarminus addit, est plane antichristiana: „Cum pastor ordinarius (inquit) et aliquis alius, qui praedicat, non vocatus, contraria docent, debet omnino populus pastorem suum potius sequi quam illum alterum, qui non est pastor, *etiamsi forte contingeret, ut pastor erraret.*" At falsum est, quod pastorem ordinarium etiam errantem populus sequi debeat; hoc enim nihil aliud est, quam iubere, ut oves etiam ad noxia pascua suum sequantur pastorem, ut tenebras Christiani praeferant luci, errores veritati, humanas constitutiones divinae auctoritati. Subiicit quidem Bellarminus, „non esse credibile, Deum esse permissurum, ut ordinarius pastor ita erret, ut decipiat simplicem populum"; sed frustra disputatur, an fieri possit, de quo manifeste constat, quod factum sit; ordinarios pastores saepius errasse et simplicem populum decepisse, absque insigni impudentia negari nequit. Hic ergo urgemus Bellarminum et quaerimus, an ordinarios pastores etiam errantes populus sequi debeat. Si affirmate responderet, manifestum faciet, se operam venalem locasse ei, qui in „Si papa" dist. 40., sic rugit: „Si papa, suae et fraternae salutis immemor, negligens deprehenditur, inutilis et remissus in operibus suis et insuper a bono taciturnus, quod magis officit sibi, et nihilominus omnibus, innumerabiles populos catervatim secum ducat, primo mancipio gehennae, cum ipso plagis multis in aeternum vapulaturos: huius culpas istic redarguere praesumat mortalium nullus; quia cunctos ipse iudicaturus, a nemine est iudicandus." Hierher gehören auch die bekannten Worte **Luthers** (St. L. X, 1542 f.): „Alle Warnung, die St. Paulus tut Röm. 16, 17. 18; 1 Kor. 10, 15; Gal. 3, 4. 5; Kol. 2, 8 und allenthalben, item aller Propheten Sprüche, da sie lehren, Menschenlehre zu meiden, die tun nichts anderes, denn daß sie das Recht und Macht, alle Lehre zu urteilen, von den Lehrern nehmen und mit ernstlichem Gebot bei der Seelen Verlust den Zuhörern auflegen, also daß sie nicht allein Recht und Macht haben, alles, was gepredigt wird, zu urteilen, sondern sind schuldig zu urteilen bei göttlicher Majestät Ungnaden. Daß wir daran sehen, wie die Tyrannen so unchristlich mit uns gefahren haben, da sie uns solch Recht und Gebot genommen haben und ihnen selbst zugeeignet."

geführt werden, aber solche, die von einer andern Lehre handeln. Letzteres geschah und geschieht besonders häufig. So wurde und wird gefordert, daß die Lehre vom Abendmahl nicht aus den Abendmahlsworten, sondern aus Joh. 6 genommen werde, über die Lehre von der Erwählung zur Seligkeit nicht aus den Schriftworten, die von der Erwählung handeln, sondern aus Joh. 3, 16 zu entscheiden sei usw. Die moderne Theologie stellt sogar die Forderung, daß die einzelnen Lehren aus dem „Ganzen der Schrift" zu schöpfen seien. Diese unsinnige und unmögliche, vom „Reformator des 19. Jahrhunderts" (Schleiermacher) empfohlene und adoptierte Methode wird als „tiefere Schriftauffassung" bezeichnet, indem zugleich den alten Theologen nachgesagt wird, sie hätten mit ihrer Forderung, jede Lehre sei den Schriftstellen zu entnehmen, in welchen sie geoffenbart vorliege, die Schrift in Stücke zerschnitten. Es liegt klar auf der Hand, daß in diesen genannten Fällen die Schrift überhaupt nicht zu Worte kommt, sondern ihr durch ein außerhalb der Schrift gelegenes Prinzip, gerade wie im Papsttum, der Mund verbunden wird. Jede Einigung in diesen und allen ähnlichen Fällen ist natürlich ausgeschlossen. Dieser Gegenstand ist unter dem Abschnitt „Schrift und Exegese" wieder aufzunehmen.

15. Die Autorität der Schrift und die Symbole.

Zu ihren Symbolen bekennt sich die lutherische Kirche nicht zu Lehren außer und neben der Schrift, sondern gerade zu den in der Schrift geoffenbart vorliegenden Lehren. Weil im Laufe der Zeit Versuche gemacht wurden, schriftwidrige Lehren unter Berufung auf die Schrift in der Kirche auszubreiten, so war die Kirche genötigt darzulegen und zu bekennen, was dem Irrtum gegenüber Schriftlehre sei. Das sind die Bekenntnisschriften oder Symbole der Kirche. Die Symbole der rechtgläubigen Kirche können passend das Jawort der Kirche zur Schriftlehre im Gegensatz zum Neinwort der Irrlehrer genannt werden. Daß die rechtgläubige Kirche in ihren Symbolen nicht eine zweite Norm neben die Schrift stellt, beweist sie auch klar damit, daß sie mit „quia" auf ihre Symbole verpflichtet, das heißt, sie verpflichtet ihre Lehrer auf die in den Symbolen enthaltenen Lehren, nicht weil sie in den Symbolen, sondern weil sie in der Schrift stehen. Was die Verpflichtung mit „quatenus" betrifft, so muß man sich wundern, daß jemand im Ernst für diese Verpflichtungsform eintreten konnte. Sehr richtig bemerkt Johann Georg Walch

in seiner Einleitung zu den symbolischen Büchern, daß man mit der Restriktion „quatenus“ sich auch auf den Koran oder den Rakauer Katechismus verpflichten lassen könne.[1164] Wollte jemand das quatenus damit rechtfertigen, er wisse noch nicht genau, was nach der Schrift Wahrheit sei und wie weit die symbolischen Bücher diese Wahrheit zum Ausdruck bringen, so ist daran zu erinnern, daß ein solcher in der Kirche noch nicht als Lehrer auftreten, sondern noch lernen soll. Von Gewissenszwang zu reden, der in der Verpflichtung auf die Symbole liegen soll, hat schon deshalb keinen Sinn, weil niemand in das Predigt- oder Lehreramt gezwungen wird. Von Gewissenszwang reden in der Regel nur solche Leute, die von Gottes Wort losgekommen, aber nicht abgeneigt sind, auf Kosten einer christlichen Gemeinde ihre eigenen Gedanken an den Mann zu bringen. Walther sagt:[1165] „Daß der Vozierte sich von der Gemeinde auf Gottes Wort und das kirchliche Bekenntnis verpflichten lasse, ist er derselben als eine Gewähr schuldig, daß er nicht seine Weisheit, sondern die reine christliche Lehre öffentlich und sonderlich predigen und nicht über ihren Glauben herrschen wolle.“ Auf der Hand liegt auch, daß die Kirche mit einer Quatenus-Verpflichtung ihr eigenes Bekenntnis für möglicherweise irrig erklärt und somit ihr Bekenntnis als Bekenntnis aufhebt.

Die Quatenus-Verpflichtung ist in mehreren Formen aufgetreten.

1. In der Form, daß die Symbole eine „wesentlich richtige“ Darstellung der „Hauptlehren darbieten“. Hierbei bleibt der Willkür des einzelnen überlassen, was er unter „Hauptlehren“, und weiterhin, was er unter „wesentlich richtigen“ Grundlehren versteht.[1166]

2. In der Form, daß die Symbole „historisch“ aufzufassen seien. Der Sinn dieser Form geht dahin, daß das Bekenntnis zu den Symbolen nicht auf alle in den Symbolen vorliegenden Lehren gehe, sondern auf solche Lehren zu beschränken sei, über die sich auszusprechen, die Kirche durch einen in ihrer Mitte entstandenen Lehrkampf genötigt war. Solche im Bekenntnis vorliegende Lehren und nähere Erklärungen, die über die „historische Veranlassung“ hinausliegen, seien nicht als zur Substanz des Bekenntnisses gehörend anzusehen. Es liegt auf der Hand, daß bei dieser „historischen Auffassung“ der Symbole es dem subjektiven Ermessen des einzelnen

---

1164) Introductio in Libros Symb. II, 2, § 11. 1165) Pastorale, S. 52.

1166) Vgl. F. Bente, *American Lutheranism* II, 39 sq., über die “doctrinal basis of the General Synod prior to 1864”.

anheimgestellt ist, was er für „historisch veranlaßt“ ansieht oder nicht ansieht. Wollten wir die Verbindlichkeit einer Bekenntnislehre davon abhängig machen, daß sie das Resultat eines innerhalb der Kirche geführten Kampfes sein müsse, so kämen wir vielleicht in die Lage, den elften Artikel der Konkordienformel als verbindlich streichen zu müssen. Bekanntlich bemerkt die Konkordienformel zu diesem Artikel, daß „unter den Theologen Augsburgischer Konfession noch gänzlich keine öffentliche, ärgerliche und weitläuftige Zwiespaltung von der ewigen Wahl der Kinder Gottes vorgefallen ist“. Nur weil an andern Orten darüber gestritten und auch unter den Unsern „etwas davon“ erregt worden sei, so sei eine Darlegung auch dieses Artikels angezeigt, um „künftiglich bei unsern Nachkommen“ einer Uneinigkeit und Trennung in diesem Artikel vorzubeugen.[1167] Ferner möchte bei der „historischen“ Auffassung der Symbole sich jemand für berechtigt halten, sogar die Lehre von der Inspiration der Schrift auf die Freiliste zu setzen, weil diese Lehre nicht durch einen Kampf gegangen ist, auch kein besonderer Artikel darüber im Bekenntnis sich findet, sondern nur so nebenbei Schrift und Gottes Wort „identifiziert“ werden und nur so nebenbei alles im Bekenntnis auf die Schrift als Gottes Wort gegründet wird. Daß neuere Theologen bei ihrer Leugnung der Inspiration der Schrift sich mit diesen Tatsachen trösten, wurde schon früher erwähnt.

3. In der Form, daß die Symbole anzunehmen seien, sofern sie „nach der Schrift“ oder „recht“ ausgelegt und verstanden würden. Mit dieser Beschränkung haben reformierte Theologen, Calvin eingeschlossen, die unveränderte Augsburgische Konfession unterschrieben.[1168] Auch eine lutherische Pastoralkonferenz in Deutschland machte den Vätern der Missourisynode den Vorschlag, sie möchten das lutherische Bekenntnis „nach Anleitung der Schrift und dem jedesmal bekämpften Gegensatz gegenüber verstehen“.[1169] Das klingt fromm und schriftgemäß, ist aber tatsächlich eine entschiedene Ablehnung des Zweckes unserer Symbole. Durch die Verpflichtung auf die Symbole soll ja nicht festgestellt werden, ob jemand den Versuch machen will, unsere Symbole „nach der Schrift“ zu verstehen, sondern die lutherischen Gemeinden wollen feststellen, ob der betreffende Pastor oder Kan-

---

1167) M. 704. *Trigl.* 1062.

1168) Die Belege bei Walther: „Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche von denen, welche Diener derselben werden wollen, nicht bedingt, sondern unbedingt zu unterschreiben?“ St. Louis, Mo., 1858, S. 6 ff.

1169) „Lutheraner“ 10, S. 90.

didat bereits erkannt habe, was Schriftlehre ist, und deshalb im lutherischen Bekenntnis auch den Ausdruck seines eigenen Glaubens und Bekenntnisses findet.

4. In der Form, daß die Symbole nicht nach dem „Buchstaben", sondern nach dem „Geist" zu verstehen seien. Unter dieser selbstgesetzten Bedingung ließen sich die Rationalisten mit Freuden auf sämtliche Symbole der lutherischen Kirche verpflichten. Unter „Geist" verstanden sie dabei ihren eigenen Geist, der das Wesen des Christentums in eine heidnische Morallehre umsetzte.

All die genannten und andere Quatenus-Formeln vereiteln, wie gesagt, den Zweck der Symbole, weil sie im Zweifel lassen, was und wieviel die, welche sich auf das Bekenntnis der Gemeinden verpflichten lassen, von diesem Bekenntnis annehmen oder nicht annehmen. Die Quatenus-Verpflichtungen treten schon, wenn wir es recht bedenken, in Gegensatz zur natürlichen Ehrbarkeit und Aufrichtigkeit. Übrigens beweist die Erfahrung, daß der Forderung der bedingten Verpflichtung auf die Symbole in den allermeisten Fällen eine ablehnende Stellung gegen gewisse Bekenntnislehren zugrunde liegt. Dies trifft auch zu in bezug auf solche Lutheraner unserer Zeit, die für eine bedingte Verpflichtung auf das Bekenntnis eintreten, weil sie eine vom Bekenntnis abweichende Lehrstellung einnehmen, z. B. in der Lehre von der Kirche, vom Predigtamt, vom Chiliasmus, auch in der Lehre vom Antichrist.

Gegen die unbedingte Verpflichtung auf die Bekenntnisse ist eingewendet worden, daß diese Verpflichtung sich doch unmöglich auf die geschichtlichen, naturgeschichtlichen und andere rein äußerliche Dinge betreffende Bemerkungen beziehen könne, die sich im Bekenntnis zerstreut finden. Machen wir uns doch eine klare Sache nicht dunkel! Die Verpflichtung bezieht sich, wie es die Natur eines kirchlichen Bekenntnisses mit sich bringt, auf die im Bekenntnis vorliegende Lehre. In der christlichen Kirche kommt alles auf die Lehre an. — Sonderlich aber ist gegen die unbedingte Verpflichtung eingewendet worden, daß diese sich auch nicht auf „alle exegetischen Beweisführungen" beziehen könne. Auch dies wird von denen, die für eine unbedingte Verpflichtung entschieden eintreten, zugestanden. Wir geben zu, daß neben den Schriftstellen, die eine Lehre als Schriftlehre beweisen, hie und da auch solche Stellen angeführt werden, die nicht an diesen, sondern an einen andern Ort gehören. Was wir aber behaupten, ist dies, daß sich im Bekenntnis keine Lehre findet, für die nicht ein genügender Schriftbeweis vorhanden

wäre. Wir fügen noch hinzu, daß gerade der Schriftbeweis des Bekenntnisses insofern als ein **Muster** der Beweisführung aus der Schrift gelten kann, als das Bekenntnis sich wenig mit „Exegese“ abgibt — wie heutzutage Exegese meistens gefaßt wird —, sondern, mit Luther zu reden, die *nuda* Scriptura, ohne viel Auslegung, auf den Plan treten läßt. Hierüber mehr unter dem folgenden Abschnitt, „Schrift und Exegese“.[1170]

1170) Über den Punkt, was eine unbedingte Verpflichtung auf das Bekenntnis in sich schließe und nicht in sich schließe, finden wir in D. Walthers Referat: „Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche ... nicht bedingt, sondern unbedingt zu unterschreiben?“ die folgende Darlegung: „Da die Symbole Bekenntnisse des Glaubens oder der Lehre der Kirche sind und nichts anderes sein sollen und wollen, so kann unter einem unbedingten Unterschreiben nichts anderes verstanden werden als die feierliche der Kirche an Eides Statt gegebene Erklärung eines in den Kirchendienst Tretenden, daß er eben den Lehrgehalt der symbolischen Bücher unserer Kirche, diesen aber ohne alle Ausnahme als mit der Heiligen Schrift in keinem Punkte (weder in einem Haupt- noch in einem Nebenpunkte) streitend, sondern als mit derselben durchaus übereinstimmend erkannt habe; daß er daher daran als an göttliche Wahrheit selbst von Herzen glaube und somit diese Lehre unverfälscht predigen wolle. Welche Stellung daher irgendeine Lehre in dem Lehrsystem der Symbole immerhin einnehmen und in welcher Form sie darin immerhin vorkommen mag, sei es als ein ex professo behandelter Gegenstand oder als eine beiläufige Bemerkung: auf eine jede derselben bezieht sich die geleistete unbedingte Unterschrift; keine derselben wird dabei von dem Unterschreiber ausbedungen. Weit entfernt darum, daß hier z. B. diejenigen Lehren ausgenommen werden könnten, welche in den Symbolen nur zu den darin enthaltenen Beweisführungen gebraucht werden, so sind gerade diese für Lehren anzusehen, die von unserer Kirche für durchaus unumstößliche Lehrfundamente geachtet und von ihr als solche festgehalten werden, deren freudige Anerkenntnis daher bei denen, die die Symbole unterschreiben, vor allen andern vorausgesetzt wird. Festhaltend jedoch, daß die Symbole eben Glaubens- oder Lehrbekenntnisse sind, muß die Kirche im Gegenteil auch notwendig alles das, was nicht Lehre betrifft, aus dem Kreise dessen, worauf sich die Unterschreibung der Symbole bezieht, ausschließen. Sowenig z. B. derjenige, welcher die Symbole der Kirche als seine Symbole ohne alle Bedingung unterschreibt, dieselben damit für eine Regel und Richtschnur der deutschen oder lateinischen Rechtschreibung oder eines vollkommenen Stils erklärt, ebensowenig bezieht sich seine Unterschrift auf irgend andere Dinge, welche in das Gebiet der menschlichen Wissenschaften gehören. Wird z. B. im sechsten Artikel der Augsburgischen Konfession eine Stelle aus einer alten Auslegung des ersten Briefes an die Korinther, ferner im zwanzigsten Artikel (des lateinischen Textes) eine Stelle aus der Schrift ‚Von der Berufung der Heiden‘ als Ausspruch des Ambrosius, ferner im achtzehnten Artikel derselben Konfession eine Stelle aus der alten Schrift ‚Hypognostikon‘ als Ausspruch des Augustinus angeführt: so verpflichtet sich selbstverständlich auch derjenige, welcher die Augsburgische Konfession unbedingt unterschreibt, damit keineswegs dazu, Ambrosius und Augustinus

Zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen der Heiligen Schrift und den Symbolen der rechtgläubigen Kirche sind vornehmlich die folgenden Ausdrücke gebraucht worden: norma und norma normata, norma primaria und norma secundaria. Beide termini bringen zum Ausdruck, daß die Symbole eine Norm sind, nicht an sich (absolute), sondern nur in gewisser Hinsicht (secundum quid), nämlich abgeleiteterweise, weil die Lehren, welche die Symbole bekennen, aus der Schrift genommen sind.[1171] Auf die praktische

---

auch wirklich für die Verfasser jener Schriften zu halten, weil sie in genannter Konfession unter dem Namen derselben zitiert werden, wenn es auch nicht bekannt wäre, daß selbst der Konzipient dieses unsers Grundbekenntnisses recht wohl wußte, daß die angeführten Schriftwerke nur unter jenem Namen zitiert werden, ohne daß ihnen damit die Verfasserschaft entschieden zugesprochen werden solle. Wie aber das den Diener der Kirche nicht verbindet, was in das Bereich der Kritik fällt, so auch überhaupt alles das nicht, was vom Inhalt des Symbols in das Bereich des Geschichtlichen gehört. — Und noch mehr. In einem ähnlichen Verhältnis steht auch die Auslegung, welche im Symbol von einzelnen Schriftstellen gegeben wird. Der heilige Apostel Paulus selbst stellt als das einzige unbedingt notwendige Erfordernis einer unverwerflichen ‚Weissagung' oder Auslegung der Schrift auf: ‚Hat jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben ähnlich', Röm. 12, 7. Hieraus zieht Johann Gerhard den Auslegungskanon: ‚Mögen wir auch immerhin den eigentlichen und besonderen Sinn aller Stellen nicht erreichen, so genügt es doch, in der Auslegung derselben nichts wider die Ähnlichkeit des Glaubens vorzubringen.' Gesetzt also, daß ein Ausleger den besonderen Sinn irgendeiner Bibelstelle nicht träfe, legte er dieselbe aber so aus, daß seine Auslegung ihren Grund in andern klaren Schriftstellen hätte, so irrte er sich wohl in der Meinung, daß eine gewisse Lehre in einer bestimmten Stelle enthalten sei, er irrte aber nicht in der Lehre. Auch wer die symbolischen Bücher unbedingt unterschreibt, erklärt daher damit nur, daß alle in denselben enthaltenen Auslegungen ‚dem Glauben ähnlich' seien. — Da ferner der Beweis für eine Lehre unvollkommen sein kann, obgleich nicht nur die zu beweisende Lehre oder der Schlußsatz selbst auf unumstößlichem, göttlichem Grunde ruht, sondern auch die zur Beweisführung zu Hilfe genommenen Lehren oder der Ober- und Untersatz ihre Richtigkeit haben, so faßt auch eine unbedingte Unterschreibung keineswegs die Anerkennung mit in sich, daß keine in den symbolischen Büchern für die reine Lehre gegebene Beweisführung einer Vervollkommnung fähig, oder mit andern Worten, daß auch die Form, die Methode und der Prozeß der Beweisführung vollkommen und daher jeder treue Kirchendiener verbunden sei, der in den Symbolen befolgten und keiner andern Methode sich zu bedienen. Nicht anders urteilen unsere Väter von einer unbedingten Unterschreibung der Symbole."

1171) Chemnitz, Loci, Wittenb. 1623, III, 235: Symbola non sunt aliquid *extra* aut contra Scripturam, sed sunt ipsa medulla Scripturae. Atque ita nos etiam dicimus, nos accipere Sacram Scripturam in eo sensu, qui traditus est in veris et probatis veteris ecclesiae symbolis.

Verwendung oder den Zweck der Symbole sieht der Ausdruck norma decisionis und norma discretionis (entscheidende Norm — unterscheidende Norm), das heißt, allein die Schrift entscheidet, ob eine Lehre recht oder falsch sei; aber aus der Stellung, die jemand zu den Symbolen der lutherischen Kirche einnimmt, erkennen wir, ob derselbe die Schriftlehre erkannt hat und annimmt oder nicht (norma discretionis discernit orthodoxos ab heterodoxis).[1172]

Wenn Mylius († 1607) und Hutter († 1616) und einige spätere lutherische Theologen von einer Inspiration der lutherischen Symbole geredet haben, so wollten sie damit keineswegs die Symbole der Schrift gleichgestellt wissen, sondern nur zum Ausdruck bringen, daß ein besonderer Beistand des Heiligen Geistes bei der Verabfassung der Symbole wahrzunehmen sei. Daß Mylius und Hutter nur in diesem Sinne (sensu latiori) von einer Inspiration der Symbole geredet haben, weist Hollaz aus deren eigenen Worten nach.[1173] Eine andere Frage ist, ob Mylius' und Hutters Redeweise, selbst mit den angehängten Kautelen, zur Nachahmung zu empfehlen sei. Es ist sicherlich besser, den Terminus *θεόπνευστος* für die Schriften der Apostel und Propheten zu reservieren. Walther fügt zu dem Zitat aus Hollaz hinzu:[1174] Schelvigius et I. G. Neumannus itidem libros symbolicos *θεοπνεύστους* vocari posse contendunt, *iure* dissentientibus Loeschero (vid. Unschuldige Nachrr. 1707, p. 117; 1710, p. 414. 735), Carpzovio (Isag., p. 3), aliis.[1175]

1172) Vgl. die Zusammenstellungen über die Terminologie bei Walch, Introd. in Libr. Symb., Jena 1732, p. 932 sqq. Baier-Walther I, 139 sqq.

1173) Examen, Proleg. II, qu. 27. 1174) Baier-Walther I, 140 sq.

1175) Vgl. über die Stellung zu den Symbolen die schon zitierte Schrift von Walther: „Antwort auf die Frage: Warum sind die symbolischen Bücher unserer Kirche von denen, welche Diener derselben werden wollen, nicht bedingt, sondern unbedingt zu unterschreiben? Ein von der Deutschen Ev.-Luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. St. Westlichen Distrikts angenommenes Referat." St. Louis, Mo., 1858. Unter allen uns bekannten Schriften wird in dieser nur zwanzig Seiten umfassenden Schrift die in Rede stehende Frage am gründlichsten behandelt. Auf denselben Gegenstand bezieht sich: „Gutachten der Dorpater theologischen Fakultät über die von der Deutschen Ev.-Luth. Synode von Iowa in Nordamerika ihr vorgelegten Fragen den kirchlichen Lehrkonsensus betreffend" vom Jahre 1866, unterzeichnet von den Professoren T. Harnack, Kurtz, von Öttingen, M. von Engelhardt, W. Volck. Vgl. ferner: „Öffentliches Kolloquium, abgehalten vom 13. bis 19. November 1867 zwischen den Vertretern der Synode von Missouri, Ohio u. a. St. und der Synode von Iowa." Milwaukee, Wis., 1868. Eine Be-

16. Schrift und Exegese.

Die Grundlage aller exegetischen Tätigkeit, ob wir darunter im allgemeinen die Entfaltung des Schriftinhalts[1176] oder im besondern die Erklärung oder den Versuch der Erklärung schwieriger Stellen verstehen,[1177] ist die Tatsache, daß die ganze christliche Lehre in solchen Schriftstellen geoffenbart vorliegt, zu welchen Gelehrten und Ungelehrten der Zugang gleicherweise offen steht, die also keiner Exegese im Sinne der Erklärung von Dunkelheiten bedürfen. Ohne diese Beschaffenheit wäre die Schrift nicht für alle Christen ihres

---

urteilung des Dorpater Gutachtens in L. u. W. 1867, S. 257 ff. — Vom modern-theologischen Standpunkt wird das Wesen und die Geltung der Symbole behandelt z. B. bei Nitzsch-Stephan unter dem Abschnitt „Das Verhältnis des Protestantismus zur Tradition", S. 282 ff. Für die moderne Theologie hat die oben besprochene Terminologie: norma, von der Schrift ausgesagt, und norma normata, von den Symbolen der Kirche ausgesagt, gar keinen Sinn. Weil die moderne Theologie die Schrift als Gottes unfehlbares Wort aufgegeben hat, so hat sie damit den Unterschied zwischen der Heiligen Schrift und den Symbolen und andern religiösen Schriften prinzipiell aufgegeben. Die Schrift ist ihr zur norma *normata* herabgesunken. Norma normans ist für sie das „christliche Erlebnis", das fromme Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts. Wenn moderne Theologen bei ihrer Leugnung der Inspiration der Schrift und der satisfactio vicaria sich auf die Symbole der lutherischen Kirche verpflichten lassen wollten, so müßte dies geradezu als ein Spott aufgefaßt werden, weil der ganze Lehrinhalt der Symbole sich auf die genannten Fundamentallehren gründet. Ein sehr verständiger Artikel über die Verpflichtung auf die Symbole findet sich in RE.2 XV, S. 86 f. Der Artikel, unterzeichnet von D. von Burger †, stimmt größtenteils mit D. Walthers Referat überein. Namentlich wendet sich Burger gegen die theologischen Professoren, die „Lehrfreiheit" fordern, um von hier aus das Bekenntnis der Kirche zu bekämpfen. Burger widerlegt auch die sinnlose Behauptung, daß die Verpflichtung auf die Symbole einen Gewissenszwang einschließe.

1176) Die sogenannte enarratio, wie Luthers Enarrationes in Genesin. So heißt es in alten Ordnungen für die Prüfung von Predigtamtskandidaten, es sei zu erforschen, ob der Kandidat neben einer sicheren Kenntnis aller Artikel der christlichen Lehre auch die Gnade habe, „die Schrift auszulegen", die *δύναμις ἑρμηνευτική*, das ist, „die Gabe und Tüchtigkeit, auch andere zu lehren", also die Tüchtigkeit, im öffentlichen Predigtamt die Schriftlehre vorzutragen. Dieser Sprachgebrauch hat sich auch bei unserm deutschamerikanischen Christenvolk erhalten, wenn sie in bezug auf die Predigt ihres Pastors sagen: „Unser Pastor hat eine gute Schriftauslegung." Vgl. Walther, Pastorale, S. 63.

1177) In diesem engeren Sinne faßt Quenstedt I, 199 die „Schriftauslegung", wenn er sagt: Interpretatio Scripturae est, qua genuinus illius sensus, menti ac intentioni Spiritus Sancti conveniens in locis *difficilioribus*, dextre adhibitis mediis et regulis hermeneuticis, inquiritur et ostenditur.

Fußes Leuchte und ein Licht auf ihrem Wege und wären nicht alle Christen imstande, auch aus der Schrift ihren Glauben als richtig zu erkennen und im Lichte der Schrift falsche Lehrer von den rechten zu unterscheiden und zu meiden. Daher haben denn die großen Lehrer der Kirche, wie Augustin, Luther, Chemnitz usw., an der von Gott geordneten Beschaffenheit der Schrift festgehalten, wonach die Schrift die ganze christliche Lehre in allen ihren Teilen in solchen Stellen vorlegt, aus denen nicht erst mit Hilfe der Exegese Dunkelheiten zu entfernen sind. Die Belege aus Augustin usw. wurden bereits bei der Beschreibung der Deutlichkeit der Schrift beigebracht (S. 391). Auf diese Beschaffenheit der Schrift gründet sich auch Luthers Mahnung: „Wer das Dunkle nicht verstehen kann, der bleibe bei dem Lichten.“ [1178] Es braucht niemand zu befürchten, daß er dabei um irgendeine Lehre des Glaubens oder Lebens zu kurz komme.

Hiergegen wurde und wird von guten Papisten und schlechten Protestanten eingewendet, daß dann die besondere Gabe der Schriftauslegung, die Gott einigen Christen vor andern gibt, nicht zur Verwendung komme. Der Einwand ist nicht stichhaltig. Die besondere Gabe der Schriftauslegung findet ein großes Betätigungsgebiet trotz der völligen Klarheit der Schrift in dem eben beschriebenen Sinn. Erstlich steht es so, wie Harleß es in seiner Vorrede zu Luthers Auslegung des 17. Kapitels des Evangeliums St. Johannis ausdrückt: [1179] „Wenn auch das Wort Gottes an sich des Dolmetschens [der Auslegung] nicht bedarf, so bedürfen doch unsere harten Herzen und tauben Ohren der Stimme der Herolde und Prediger in der Wüste. Und dies wiederum nicht, als wären Christi Worte für menschliche Sinne zu hoch und zu tief, zu dunkel und zu geheimnisvoll, sondern weil, wie Luther es richtig erkannt hat, wir Menschen in unserm verschrobenen Trachten nach falscher Höhe über die göttliche Einfalt der Worte Christi wie Blinde oder Stumpfsinnige hinweggleiten.“ Daher besteht die eigentliche Aufgabe des Exegeten darin, den fahrigen Menschengeist beim einfältigen Schriftwort festzuhalten und, wo er bereits davon abgewichen ist, zu dem einfältigen Schriftwort zurückzuführen. Wie Luther von allen seinen Schriften und insonderheit auch von seinen exegetischen Schriften sagt, daß sie lediglich den Zweck haben, in die Schrift zurückzuführen, und zwar so in die Schrift zurückzuführen, daß jeder Christ und

---

1178) St. L. V, 338. 1179) Leipzig 1857, S. V.

jeder Lehrer mit seinem Glauben auf dem bloßen Schriftwort, auf der *nuda* Scriptura, minus „Glosse" steht. Unter „Glosse" aber versteht Luther nicht bloß die falsche Exegese, wie man gemeint hat, sondern jede Auslegung, auch die richtige. Deshalb spricht Luther bekanntlich immer wieder den Wunsch aus, es möchten auch alle seine Bücher untergehen, damit die Christen ihren Glauben auf die *nuda* Scriptura, ohne Auslegung, gründen möchten, weil alle Auslegung notwendig dunkler sei als die Schrift selbst und daher jede Auslegung doch wieder daraufhin geprüft werden müsse, ob sie vor dem helleren Licht der Schrift bestehen könne. „Es ist auf Erden kein klärer Buch geschrieben denn die Heilige Schrift; die ist gegen alle andern Bücher gleich wie die Sonne gegen alle Lichter."[1180] Glücklicherweise ist Luthers Wunsch, daß alle seine Bücher untergehen möchten, damit die *nuda* Scriptura die Alleinherrschaft behalte, nicht in Erfüllung gegangen. Seine Schriften haben nämlich nicht bloß den Zweck, sondern sind auch tatsächlich so beschaffen, daß sie den flatterhaften Menschengeist auf die bloße Schrift, ohne Auslegung, hinführen und dabei festhalten, so daß jeder Christ und insonderheit auch jeder in einem öffentlichen Lehramt stehende Christ mit Luther sprechen kann: „Das Wort sie sollen lassen stahn." Unter diesem Wort versteht Luther die *nuda* Scriptura. Solcher manuductio ad nudam Scripturam bedurfte es aber nicht nur zu Luthers Zeit. Die Kirche bedarf ihrer zu allen Zeiten bis an den Jüngsten Tag, weil die Menschen zu allen Zeiten geneigt sind und geneigt sein werden, „über die göttliche Einfalt der Schriftworte in verschrobenem Trachten nach falscher Höhe wie Blinde oder Stumpfsinnige hinwegzugleiten". So bedarf auch unsere Zeit solcher Exegeten — es brauchen nicht in jedem Fall Theologen von Profession zu sein —, die durch Gottes Gnade vornehmlich vier Eigenschaften besitzen: 1. sie halten die Schrift für Gottes eigenes Wort und behandeln sie demgemäß; 2. sie halten die Schrift für klar gemäß dem Zeugnis der Schrift über sich selbst; 3. sie lassen ihre ganze Tätigkeit in der manuductio ad *nudam* Scripturam aufgehen; 4. sie decken den Betrug auf, der jedesmal vorliegt, wenn Menschen unter dem Schein der „Exegese" durch ihre Menschengedanken das nötige Licht in die Schrift hineintragen wollen. Wie Zwingli behauptete, „die allerteuersten Worte, die ewige Gottheit und die wahre Menschheit JEsu Christi betreffend", müßten „durch Figuren

1180) Luther zum 37. Psalm. St. L. V, 334.

und Tropos in den rechten Sinn, der dem Glauben unverletzlich ist, geschickt werden".[1181] Auch moderne Theologen behaupten, die Schrift sei dem „Glauben" als oberstem Prinzip in der Theologie „unterzuordnen". Unter „Glauben" verstehen sie das fromme Selbstbewußtsein des Theologie treibenden menschlichen Individuums.[1182] Hiermit kommen wir auf den Mißbrauch, der in alter und neuer Zeit mit der Schriftauslegung „nach dem Glauben" oder „nach der Analogie des Glaubens" getrieben worden ist. Diesen Mißbrauch muß der Exeget klar erkennen, und in der Aufdeckung dieses Mißbrauchs findet er zum andern seine Daseinsberechtigung. Freilich ist die Schrift nach der „Analogie des Glaubens" auszulegen. Aber der Ausdruck wird in einem doppelten, ganz verschiedenen Sinne und darum auch mit ganz verschiedenem Resultat gebraucht. Im rechten Sinn verstanden, dient er der Auslegung der Schrift; im falschen Sinn verstanden, dient er der völligen Verkehrung der Schrift.

Luther und die alten Theologen, die mit ihm auf dem rechten Wege blieben, verstehen unter der Analogie des Glaubens die klaren Schriftstellen, die keiner Auslegung bedürfen, sondern in ihrem eigenen Licht leuchten. In der Zusammenstellung solcher Schriftstellen haben wir die „Analogie" oder die „Regel des Glaubens". So definiert die Apologie[1183] die Glaubensregel, wenn sie sagt: Ceterum exempla (wie das Leben der Rechabiten) iuxta regulam, hoc est, iuxta *Scripturas certas et claras* . . . interpretari convenit. Luther erinnert:[1184] „Darum ist zu wissen, daß die Schrift ohne alle Glosse ist die Sonne und ganzes Licht, von welcher alle Lehrer ihr Licht empfahen, und nicht wiederum." Er lehrt, daß beides, Lehren und Streiten, geschehen müsse „mit klaren Sprüchen, als mit bloßem ausgezogenen Schwert, ohne alle Glossen und Auslegungen". Solche klare Sprüche sind die Regel, nach welcher jeder rechte Lehrer dunkle Stellen der Schrift auszulegen hat, soweit ihm dies möglich ist. „Die heiligen Väter", sagt Luther,[1185] „haben die Weise, Schrift auszulegen, daß sie helle, klare Sprüche nehmen und machen damit die dunkeln,

---

1181) So Zwingli in seiner Antwort auf Luthers Schrift „Daß diese Worte" usw. Die ganze Schrift Zwinglis ist abgedruckt in der St. Louiser Ausgabe der Werke Luthers, XX, 1122 ff. Die angeführten Worte Zwinglis stehen XX, 1196.

1182) Seeberg, Dogmengesch.² II, 289.

1183) M., S. 284, 60.

1184) St. L. XVIII, 1293.

1185) St. L. XX, 856.

wankeln Sprüche klar." Solche „helle, klare Sprüche" sind selbstverständlich in der Schrift dort zu finden, wo die Schrift von den einzelnen Lehren handelt, in den sogenannten sedes doctrinae. Quenstedt:[1186] Observandum, quemlibet articulum fidei in Sacra Scriptura habere propriam suam et nativam *sedem,* ex qua debet iudicari. Auf diese Weise bleibt es bei dem Grundsatz: Scriptura ex Scriptura explicanda est. Luther:[1187] „Also ist die Schrift sich selbst ein eigen Licht. Das ist denn fein, wenn sich die Schrift selbst auslegt. Darum glaubt nicht des Papstes Lügen und haltet frei für finster, was nicht bewähret wird mit klaren Sprüchen der Biblia. Also haben wir zuvor diesen Irrtum aus dem Wege müssen tun, denn er fast tief eingerissen ist, daß die Schrift dunkel sei und müsse durch Menschenlehre erleuchtet werden. Welches ein trefflicher Irrtum ist und eine Gotteslästerung und heißt eigentlich, den Heiligen Geist zur Schule führen oder ihn erst lehren reden."

Einen völlig entgegengesetzten falschen Begriff vom „Glauben" oder von der „Analogie des Glaubens" haben alle diejenigen, die nicht die „certae et clarae Scripturae", die „hellen, klaren Sprüche der Schrift", die Analogie oder Regel des Glaubens sein lassen, sondern darunter einen Glaubensbegriff verstehen, den sie unter Beiseitesetzung der hellen, klaren Sprüche ihren eigenen Gedanken entnommen haben und den sie dann als das Licht ansehen, wodurch die klaren Schriftstellen, die gar keiner Auslegung bedürfen, zu erleuchten seien. Solche Exegeten waren die Sakramentsschwärmer. Um nicht aus der Schrift überwunden zu werden, sondern ihre eigenen Gedanken vom Abendmahl behalten zu können, machten sie den Vorschlag, Luther möchte von den Schriftworten, die vom Abendmahl handeln, absehen und mit ihnen aus Joh. 6 die Abendmahlslehre feststellen. In dieselbe Exegetenklasse versetzen sich die modernen Theologen. Um nicht aus der Schrift gelehrt und gestraft werden zu können, sondern, ungestört durch die Schrift, „das fromme Selbstbewußtsein" zur Quelle und Norm der Theologie machen zu können, flüchten sie unter der Führung Schleiermachers, resp. Hofmanns, in das „Ganze der Schrift". Das Schöpfen der christlichen Lehren aus den Schriftstellen, die von diesen Lehren handeln, suchen sie durch die Behauptung zu diskreditieren, daß durch jene veraltete Methode die Schrift in eine „Sammlung von Lehrbeweisstellen" verwandelt werde.

Wie Luther diesen Betrug aufdeckt, der unter dem Schein der

1186) Syst. I, 349. 1187) St. L. XI, 2335 f.

Auslegung der Schrift die Schrift völlig aus dem Wege schafft, ist bekannt. Als die Schwärmer erklärten, sie wollten gern aus der Schrift mit Luther streiten, aber dabei den Vorschlag machten, Luther möchte doch die Schriftworte, die vom Abendmahl handeln, beiseitesetzen und mit ihnen aus Joh. 6 über das Abendmahl disputieren, gab Luther diese Antwort: „Es ist der Übermut und müßige Bosheit des leidigen Teufels, der unser spottet durch solche Schwärmer in dieser großen Sache, daß er vorgibt, er wolle sich mit der Schrift weisen lassen so ferne, daß er die Schrift zuvor aus dem Wege tue oder seinen Dünkel daraus mache. Gleich als wenn ich einem seine Waffen mit listigen Worten abstähle und gäbe ihm dafür gemalte Waffen, von Papier gemacht, gleichwie die seinen waren, und böte ihm danach Trotz, daß er mich mit denselben schlüge oder sich meiner erwehrte. O das wäre ein kühner Held, den man sollte anspeien!" Dem Vorschlag der Schwärmer, die Abendmahlsworte nach Joh. 6 auszulegen, lag mehr oder minder klar der Gedanke zugrunde, daß der Sinn aller Schriftstellen, auch der klaren, erst durch Vergleichung mit andern Schriftstellen festzustellen sei. Über diese exegetische Methode gibt Luther das folgende Urteil ab:[1188]) „Auf diese Weise wird es geschehen, daß keine Stelle in der Schrift gewiß und klar sei, und wird eine solche gegenseitige Vergleichung einer Stelle mit der andern bis ins Unendliche stattfinden. . . . Klare und gewisse Stellen durch Vergleichung mit andern auslegen wollen, das heißt die Wahrheit nichtswürdigerweise verspotten (nequiter veritatem illudere) und Dunkelheiten ins Licht hineintragen (nebulas in lucem vehere). Gleicherweise, wenn man alle Stellen durch Vergleichung mit andern auslegen wollte, so hieße das die ganze Schrift in einen unendlichen und ungewissen, wüsten Haufen zusammenwerfen (totam Scripturam in infinitum et incertum *chaos* confundere). Ist dies nicht klar genug? Ohne Zweifel erkennst du sehr wohl, daß dies sich so verhält." So entschieden hält Luther an der göttlichen Einrichtung der Heiligen Schrift fest, wonach die ganze christliche Lehre in solchen Schriftstellen geoffenbart vorliegt, die der „Auslegung" (im Sinne von Dunkelheiten beseitigen) nicht bedürfen. Wer diese Wahrheit nicht gelten läßt, sondern den Sinn der klaren Stellen, die von den einzelnen Lehren

---

1188) In einem lateinisch geschriebenen Briefe an Carlstadt, den de Wette, Luthers Briefe usw. III, 231—240, abdruckt und die St. Louiser Ausgabe, XX, 325 ff., in deutscher Übersetzung (von D. Hoppe) gibt.

handeln, erst noch durch andere Stellen feststellen will, betritt die Bahn der endlosen Vergleichung, macht dadurch die ganze Schrift ungewiß und dunkel und verwandelt sie in ein unentwirrbares Chaos. Luther läßt die Regel stehen: „Eine Stelle muß durch die andere erklärt werden." Er setzt aber hinzu: „nämlich eine zweifelhafte und dunkle Stelle (locus ambiguus et obscurus) muß durch eine klare und gewisse ausgelegt werden". Sonst haben wir es mit der unsinnigen exegetischen Methode zu tun, nach welcher das Licht durch die Finsternis erleuchtet, das Helle durch das Dunkle erklärt werden soll — eine exegetische Methode, die freilich von den Irrlehrern aller Zeiten sorgsam gepflegt worden ist. Nachdem Luther gesagt hat, daß in dunklen Sprüchen der Schrift nichts anderes steht, „denn eben was an andern Orten in den klaren Sprüchen ist", fährt er fort: „Und da kommen Ketzer her, daß sie die dunklen Sprüche fassen nach ihrem eignen Verstande, und fechten damit wider die klaren Sprüche und Grund des Glaubens." [1189)]

Alle im vorstehenden enthaltenen scharfen Urteile Luthers treffen in verstärktem Maße die modernen Theologen, die die ganze Schrift, und insonderheit gerade alle klaren Stellen der Schrift, nach dem sogenannten „Ganzen der Schrift" auslegen wollen. Wenn irgend etwas reiner „Menschendünkel", das gerade Gegenteil von „Schrift" ist, so ist es dies „Ganze der Schrift", das von Schleiermacher auf die Bahn gebracht und namentlich durch Hofmanns Einfluß auch in die moderne lutherisch sich nennende Theologie eingedrungen ist. Dies „Schriftganze" ist ganz außerhalb der Schrift gelegen. Es ist ein Produkt der Wahnvorstellung, daß die christliche Lehre ein Ganzes oder ein System im Sinne der menschlichen Vernunft oder des menschlichen Begreifens sein müsse, nach dem, als Maßstab, die einzelnen Schriftlehren aufzufassen und zurechtzuschneiden seien. Daß bei dieser exegetischen Methode die ganze christliche Wahrheit verspottet und die ganze Schrift in einen wüsten Trümmerhaufen verwandelt wird, haben wir vor Augen. Daß Schleiermacher vermittelst des „Schriftganzen" die ganze christliche Lehre über Bord geworfen hat, gestehen auch moderne Theologen zu. Aber auch bei Hofmann liegt als Resultat vor, daß er solche fundamentale Lehren wie die Inspiration der Schrift, die satisfactio vicaria, die Erbsünde usw. und damit konsequenterweise die ganze christliche Lehre leugnet, wenn er

1189) St. L. V, 335.

auch für seine Person diese Konsequenz nicht ganz gezogen hat. Kurz, durch die Auslegung der Schrift nach dem „Schriftganzen" ist die Schrift nicht ihr „eigen Licht", sondern zu ihrem Licht wird gemacht das Schriftganze, das Schleiermacher, Hofmann usw. aus ihrem eigenen Innern beziehen.

Schriftauslegung in ihrer doppelten Funktion, als enarratio des Schriftinhalts und als Beseitigung von Dunkelheiten vermittelst der klaren Stellen, ist ein sehr ernstes und heiliges Geschäft. Die Schrift ist Gottes Wort, zu dem hinzuzutun und von dem abzutun, jedermann hart verboten ist.[1190] Wer in dunkle Stellen mehr Licht hineinbringen will, als die Schrift selbst in ihren klaren Stellen darbietet, der tut zu Gottes Wort hinzu. Und wer klare Stellen durch das Hereinziehen von dunklen Stellen unklar macht, der tut von Gottes Wort ab. Gerade auch dem Exegeten gilt das Wort:[1191] *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ.* Was er nicht als Gottes Wort reden kann, soll er ungeredet lassen. Wo er nicht gewiß ist, daß er Gottes Wort redet, da soll er's sagen und — nach Luthers Rat — die Stelle unausgelegt lassen. Will der Exeget auf der rechten Bahn bleiben und die Quelle der christlichen Lehre ungetrübt lassen, so muß er stets der göttlichen Wahrheit[1192] eingedenk bleiben, daß „die Schrift sich selbst ein eigen Licht ist", Scriptura sua radiat luce. Er soll sich keine Auslegung gestatten, die sich auf etwas außerhalb der Schrift Gelegenes gründet. Dies gilt sowohl in bezug auf den Sprachgebrauch als auch in bezug auf die historischen Umstände des Textes. So interessant und auf apologetischem Gebiet wichtig es ist, z. B. das neutestamentliche Griechisch mit dem vorzeitlichen von Homer an und mit dem gleichzeitigen Griechisch bei Philo und Josephus und auf Denkmälern usw. zu vergleichen, so entscheidet doch schließlich und allein der Sprachgebrauch, der im Neuen Testament selbst vorliegt. Wir würden gegen den Fundamentalsatz: Scripturam ex Scriptura explicandam esse, verstoßen und eine Ungewißheit in die Auffassung des Schriftsinns hineintragen, wenn wir einem Wort und einer Redeweise eine Bedeutung beilegen wollten, die dieses Wort und diese Redeweise nicht auch in der Schrift selbst hat. Dies ist ja auch allgemein anerkannt und wird auch von unsern alten Theologen sehr nachdrücklich eingeschärft. Sie betonen: Wie Homer, Plato, Aristo-

---

1190) 5 Mos. 4, 2. 1191) 1 Petr. 4, 11.
1192) Ps. 119, 105; 2 Petr. 1, 19.

teles, Athanasius, Hieronymus usw. nach dem Sprachgebrauch zu verstehen sind, der jedem Schreiber eigentümlich ist, wenn wir nicht „einlegen", sondern „auslegen" wollen, so ist dies auch in bezug auf die Heilige Schrift durchaus festzuhalten. Man vergleiche z. B. bei Quenstedt den Abschnitt: An Sacra Scriptura seipsam interpretetur.[1193] Dasselbe gilt in bezug auf die geschichtlichen Angaben und Umstände. Alle geschichtlichen Angaben und Zeitverhältnisse, die zum Verständnis der Schrift bis an den Jüngsten Tag nötig sind, sind in der Schrift selbst enthalten. Wir müssen uns von dem Mißbrauch freihalten, der in unserer Zeit sich an das Studium der alt- und neutestamentlichen Zeitgeschichte gehängt hat. Vor nicht langer Zeit behauptete gelegentlich auf einer in St. Louis tagenden Konferenz von Sektenpredigern ein Referent, daß ein sicheres Verständnis der Schrift sonderlich für die Laien unmöglich sei, weil dies Verständnis von dem „historischen Hintergrund" abhänge, mit dem aber nur Fachgelehrte (experts) bekannt sein könnten. Da wären wir wieder bei dem römischen Fundamentalartikel von der Dunkelheit der Schrift angelangt, und an Stelle des Papstes würden die Sachkundigen in alt- und neutestamentlicher Zeitgeschichte „sich über die Eier setzen und unser Abgott werden", wie Luther es ausdrückt. Dagegen ist festzuhalten: Allerdings ist die Bekanntschaft mit der Zeitgeschichte, sofern sie sich auf Profanskribenten, historische Denkmäler usw. gründet, nicht nur interessant, sondern auch in mehrfacher Hinsicht wichtig. Sie gewinnt Bedeutung für unsere apologetische Tätigkeit, der wir uns nicht ganz entziehen können. Wir sind in der Lage, darauf hinweisen zu können, daß die historischen usw. Angaben der Heiligen Schrift nicht in das Gebiet der Fabeln gehören, sondern zum großen Teil profangeschichtlich bestätigt sind. Andererseits ist festzuhalten, daß das sichere Schriftverständnis in keiner Weise von der Bekanntschaft mit dem profangeschichtlichen Hintergrund abhängig ist, weil der ganze „historische Hintergrund", der zur sicheren Erfassung des Schriftsinnes nötig ist, in der Schrift selbst gegeben ist. Wir würden in der Schriftexegese auch bereits irregehen, wenn wir den historischen Hintergrund, der in der Schrift selbst gegeben ist, durch Profangeschichtliches auch nur ergänzen wollten und dieser Ergänzung einen irgendwie entscheidenden Einfluß auf die

---

1193) Systema I, 199 sqq. Calov, Syst. Locorum Theol. I, 469 sqq.

Exegese gestatten würden. Auch darin läge ein Verstoß gegen die Wahrheit, daß die Schrift in ihrem eigenen Lichte leuchtet. Wir würden auch damit ein Moment der Ungewißheit in die Schriftauslegung einführen. Denn wer verbürgt uns die Richtigkeit des profangeschichtlichen Hintergrundes, wenn er über die Schrift hinausgeht? Die Schrift ist das einzige Buch in der Welt, in dem keine geschichtlichen Irrtümer vorkommen. Freilich, der gröbste Mißbrauch der Zeitgeschichte liegt dann vor, wenn wir die historischen Angaben der Schrift auf Grund der „Zeitgeschichte" korrigieren oder in Zweifel stellen wollten. Wir wiesen in einem andern Zusammenhange bereits darauf hin, daß neuere Theologen, die die Schrift nicht für Gottes Wort halten, geschichtliche Angaben der Schrift aus der Zeitgeschichte, die Josephus darbietet, korrigieren oder doch in Zweifel stellen wollen.

Wir schließen diesen Abschnitt „Schrift und Exegese" mit der bei Luther immer wiederkehrenden Mahnung, nie eine menschliche Deutung an die Stelle des „Textes", das ist, an die Stelle des Schriftworts selbst, zu setzen. Er sagt:[1194] „Ich habe mit dem Text und aus dem Fundament der Heiligen Schrift alle meine Widersacher übertäubet und erleget. . . . Denn wer im Text wohl gegründet und geübet ist, der wird ein guter und vortrefflicher Theologus, sintemal ein Spruch und Text aus der Bibel mehr gilt denn viel Skribenten und Glossen, welche nicht stark und rund sind, und sie halten doch den Stich auch nicht." Ferner:[1195] „Wo die Väter etwas lehren, so trauen sie ihrer Lehre nicht, sorgen, sie sei zu finster und ungewiß, und laufen in die Schrift, nehmen einen klaren Spruch daraus, damit sie ihr Ding erleuchten. . . . Wie sollten sie die Ketzer überwunden haben, wo sie mit ihren eigenen Glossen gestritten hätten? Sie wären für Narren und unsinnig gehalten [worden]; aber da sie so klare Sprüche führten, die keiner Glossen bedürfen, daß alle Vernunft damit gefangen ward, da mußte ihnen weichen der böse Geist selbst mit allen Ketzereien." Daher Luthers weitere Mahnung:[1196] „Es soll die erste Sorge eines Theologen sein, daß er im Text wohl bewandert sei, ein bonus textualis, wie man es nennt." Er klagt über die vielen „Komment und Bücher", durch die „die liebe Bibel begraben und verschorren wird, daß man des Textes gar nicht achtet". Aus seiner eigenen Erfahrung be-

1194) St. L. XX, 6. 7. 1195) St. L. XVIII, 1293. 1196) St. L. V, 456.

richtet er:[1197] „Da ich jung war, gewöhnete ich mich zur Bibel, las dieselbe oftmals und machte mir den Text gemein; da ward ich darinnen also bekannt, daß ich wußte, wo ein jeglicher Spruch stünde und zu finden war, wenn davon geredet war; also ward ich ein guter Textualis. Danach erst las ich die Skribenten. Aber ich mußte sie zuletzt alle aus den Augen stellen und wegtun, dieweil ich in meinem Gewissen damit nicht konnte zufrieden sein, und mußte mich also wieder mit der Bibel verwahren; denn es ist viel besser, mit eigenen Augen sehen denn mit fremden.“ So stand Luther in seinem Gewissen mit Ausschluß menschlicher Auslegung auf dem bloßen Text der Schrift. Die zu unserer Zeit viel gehörte Rede, daß alle Kirchengemeinschaften auf der Schrift stehen und nur in der Auslegung der Schrift differieren, beruht auf einem Irrtum. Die römische Kirche steht nicht auf der Schrift, sondern auf der päpstlichen Auslegung der Schrift. Die reformierten Gemeinschaften, sofern sie von der lutherischen Kirche sich unterscheiden, stehen nicht auf der Schrift, sondern auf Zwinglis, Calvins usw. Auslegung der Schrift. Die lutherische Kirche hingegen steht nicht auf einer Auslegung der Schrift, sondern auf der Schrift selbst. Daß dies nicht eine bloße Behauptung ist, kann sie auf dem Wege der Induktion gegen aller Welt Widerspruch dartun.

Die Lehre von Gott.

(De Deo.)

Alle menschliche Erkenntnis Gottes beruht auf Gottes Selbstoffenbarung. Eine sogenannte absolute, von Gottes Selbstoffenbarung unabhängige Gotteserkenntnis ist unmöglich, weil Gott in einem den Menschen unzugänglichen Licht wohnt, 1 Tim. 6, 16: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*. Die Selbstoffenbarung Gottes liegt in zweifacher Weise vor: a. in Gottes Schöpfung oder im Reich der Natur, b. in Gottes Wort oder in der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift ist für unsere Zeit die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre. Hiernach unterscheiden wir eine natürliche und eine christliche Gotteserkenntnis.

1197) Erl. Ausg. 57, 88 f. St. L. XXII, 54 f.

1. Die natürliche Gotteserkenntnis.
(Notitia Dei naturalis.)

Was den Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis betrifft, so umfaßt sie nicht nur die Erkenntnis, daß es einen persönlichen, ewigen und allmächtigen Gott gibt, der die Welt erschaffen hat, erhält und regiert, sondern auch die Erkenntnis, daß Gott ein heiliger und gerechter Gott ist, der das Gute fordert und belohnt und das Böse verbietet und bestraft. Vermittelt oder gewirkt wird diese Erkenntnis:

a. durch die göttlichen Schöpfungswerke (*ποιήματα τοῦ θεοῦ*, creaturae Dei), die sich als Gottes Werke (als God-made) selbst bezeugen. Röm. 1, 20: *τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*. Hier ist ausgesagt: Wiewohl Gott unsichtbar ist, so kann er dennoch von den Menschen gesehen werden. Die Menschen brauchen ihre Aufmerksamkeit nur auf die Schöpfungswerke (*τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ*) zu richten, um Gottes unsichtbares Wesen (*τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ*), speziell seine ewige Kraft und Göttlichkeit (*ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*) klar zu erblicken (*καθορᾶται*).[1198] Es überrascht, daß Heiden, wenn sie ihre Vernunft (*νοῦς*) gebrauchten, ganz ähnlich geredet haben. So sagt z. B. Aristoteles von Gott:[1199] *Πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρατος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.* Ebenso Cicero:[1200] Deum non vides, tamen Deum agnoscis ex operibus eius. (Kosmologischer Beweis für das Dasein Gottes.)

b. durch Gottes fortgesetzte Wirksamkeit sowohl im Reich der Natur als auch in der Geschichte der Völker. In bezug auf Gottes Wirkung im Naturreich heißt es Apost. 14, 15—17, daß Gott zwar die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ, aber es dennoch an Selbstbezeugung auch den Heiden gegenüber nicht fehlen ließ (*οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν*). Das Wie der göttlichen Selbstbezeugung

---

1198) Zu *ἀπὸ κτίσεως κόσμου:* Das *ἀπό* wird im Neuen Testament sowohl vom Erkenntnisgrund gebraucht, wie Matth. 7, 16: „An ihren Früchten (*ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν*) sollt ihr sie erkennen", als auch als Zeitbestimmung: seit, von Anfang an, Matth. 19, 4: *ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς*. Luther hat *ἀπό* vom Erkenntnisgrunde gebraucht: „an der Schöpfung der Welt". Wir bleiben bei dieser Fassung, weil sie nicht nur gut in den Zusammenhang paßt, sondern auch dem allgemein-griechischen Sprachgebrauch anzugehören scheint. Vgl. Aristoteles in dem folgenden Zitat. Neuere Exegeten sind geteilter Meinung.

1199) De Mundo, cap. VI.   1200) Tuscul. Disputt. I, 28.

gibt der Apostel mit den Worten an: *ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους κτλ.* Daß es auch eine natürliche Gotteserkenntnis aus der Geschichte der Völker gibt, lehrt der Apostel Apost. 17, 26—28. Gott hat nicht nur gemacht, daß von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, sondern auch chronologisch und geographisch ihre Grenzen festgesetzt (*ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν*), und das zu dem Zweck, daß sie den HErrn suchen sollten (*ζητεῖν*), ob sie ihn doch fühlen und finden (*ψηλαφεῖν . . . εὑρίσκειν*) möchten. Und dies allgemeine Argument dehnt Paulus auf das Individuum aus: „Und zwar ist er nicht fern von einem jeglichen unter uns; denn in ihm haben wir Leben, Bewegung und Existenz." „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht." (Historisch-theologischer Beweis.)

c. durch das allen Menschen ins Herz geschriebene Gesetz Gottes. Hierdurch tritt Gott nicht bloß von außen, wie in den Schöpfungswerken und in der Geschichte, sondern von des Menschen eigenem Innern aus an den Menschen heran und bezeugt sich ihm als den heiligen und gerechten Gott, der das Gute fordert und belohnt und das Böse verbietet und straft. Röm. 1, 32 heißt es von den Heiden: *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες*, und Röm. 2, 14. 15 ebenfalls von den Heiden, die nicht wie die Juden das auf Tafeln geschriebene Gesetz Gottes hatten: *ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου* [nämlich des Gesetzes Gottes] *γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.* Hiernach ist das menschliche Gewissen zugleich Gottes Gerichtshof im Menschen, und es wird auch als Gottes Gerichtshof erkannt. Daher kommen die Versuche der Heiden, durch Gottesdienste, Opfer, Askese usw. Gott zu versöhnen und so ihr böses Gewissen in ein gutes Gewissen zu verwandeln. (Moralischer Beweis für das Dasein Gottes oder der Beweis aus der Tatsache des Sittengesetzes, „aus der praktischen Vernunft".)[1201]

Vom Atheismus ist zu urteilen, daß er in allen seinen Formen (als offen benannter Atheismus, als Pantheismus, als Polytheismus, als Agnostizismus) nicht auf „Aufklärung" oder „Wissenschaft" beruht, sondern in der Unterdrückung oder Nieder-

1201) Andere Formen des Beweises für das Dasein Gottes bei Baier-Walther I, 26 sqq.

haltung der natürlichen Gotteserkenntnis durch Unsittlichkeit seinen Grund hat. Seine Vertreter bilden die Klasse *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* (Röm. 1, 18). Was die Behauptung betrifft, es gebe keine Beweise für das Dasein Gottes, so ist sie dahin zu beschränken: für den Menschen, der auf den Gebrauch seiner Vernunft (*νοῦς*) verzichtet. Die Schrift sagt, daß Gottes unsichtbares Wesen und seine ewige Kraft und Gottheit geschaut werden *τοῖς ποιήμασιν νοούμενα*, durch die Kreaturen wahrgenommen.

Die natürliche Gotteserkenntnis ist, soweit sie geht, eine wahre, *ἀλήθεια* (Röm. 1, 18). In der Apologie heißt es[1202] sehr richtig: Ius naturale vere est divinum, quia est ordinatio divinitus impressa. Hieran schließt sich die Frage, ob die natürliche Gotteserkenntnis in dem Maße unterdrückt werden könne, daß sie durch das ganze Leben unwirksam gemacht oder wohl gar völlig ausgerottet wird. Wir werden Hollaz recht geben müssen, wenn er dies verneint:[1203] Possunt dari *athei* speculative tales, non per naturam, sed per iustam Dei desertionem et diaboli excaecationem; non per totalem eradicationem luminis naturae quoad habitum, sed per suffocationem quoad actum et exercitium; non per totum vitae spatium et permanenter, sed tantum per quendam paroxysmum transeuntem ad aliquod tempus. Neque enim lex naturae patitur, ut rata et firma sententia alicui inhaereat, *non* esse Deum. Quanquam enim mens hominis impii lethargo quasi sopiatur, ut de Deo non cogitet, nullus tamen potest dari, in quo tandem conscientia se non vindicet et vel in ipsa morte neglecti Dei ipsum accuset. Hieran schließt sich ferner die vielbehandelte Frage, ob die natürliche Gotteserkenntnis angeboren (innata) oder eine erworbene (acquisita) sei. Sie ist beides. Daß sie angeboren ist, geht hervor aus den Worten: *ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*. Die angeborne aber ist durch die Betrachtung der Kreaturen usw. der Übung und Steigerung fähig, und so kommt es zur notitia Dei acquisita. Quenstedt sagt:[1204] Notitia Dei naturalis est *duplex*, una *ἔμφυτος* sive naturae et mentibus hominum in ipso ortu suo impressa, *insita* et implantata, qua homo ex principiis secum natis, tanquam imaginis divinae ruderibus quibusdam et reliquiis sine discursu et mentis operatione Deum cognoscit; altera *ἐπίκτητος* dicitur

1202) M. 238, 12.
1203) Examen I, cap. I, qu. 5.
1204) Systema I, 366.

seu *acquisita,* quia ex insitis naturae principiis per ratiocinationem et accuratam *creaturarum contemplationem* acquiritur sive ex operibus Dei in creatione et vestigiis illis divinitatis, quae sparsa sunt in tota rerum natura, colligitur.

Was das praktische Resultat der natürlichen Gotteserkenntnis betrifft, so führt sie nicht über ein böses Gewissen hinaus, weil die Menschen vermöge derselben zwar Gottes Dasein erkennen und um Gottes Gesetz wissen, aber Gottes Gesetz nicht halten und so unter dem Fluch des Gesetzes und im bösen Gewissen bleiben.[1205] Daher ist der Zustand des natürlichen Menschen vor dem Glauben an das Evangelium ein Zustand extra ecclesiam Dei und ein Zustand der Hoffnungslosigkeit. Eph. 2, 12: *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.* Dies widerspricht nicht dem *γνόντες τὸν θεόν* (Röm. 1, 21), weil hier, in der Epheserstelle, von der Erkenntnis des gnädigen Gottes die Rede ist. So bleibt es also in bezug auf den Wert der natürlichen Gotteserkenntnis bei dem Resultat: Cognitio Dei naturalis pro praesenti statu hominum ad salutem consequendam minime sufficit. Aber deshalb ist sie nicht wertlos. Sie ist die Grundlage der bürgerlichen Gerechtigkeit (iustitia civilis), ohne welche das menschliche Zusammenleben nicht möglich ist. Deshalb stellt die Apologie den Wert der iustitia rationis mit Berufung auf Aristoteles klar ins Licht.[1206] Deshalb haben ferner vernünftige Menschen, auch Heiden, in Erwägung gezogen, ob erklärte Atheisten zum Bürgerrecht zuzulassen seien. — Die natürliche Gotteserkenntnis hat aber auch Wert für die Kirche. Einmal deshalb, weil die bürgerliche oder staatliche Ordnung, der die natürliche Religion dient, die äußere Herberge der Kirche ist.[1207] Sodann auch deshalb, weil das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz Gottes den Anknüpfungspunkt für die Predigt des Gesetzes seitens der Kirche bietet. Luther:[1208] „Wenn das natürliche Gesetz nicht von Gott in das Herz geschrieben und gegeben wäre, so müßte man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden; man müßte einem Esel, Pferde, Ochsen, Rinde hunderttausend Jahre predigen, ehe sie das Gesetz annähmen, wiewohl sie Ohren, Augen und Herz haben wie ein Mensch; sie können es auch hören, es fällt aber nicht in das Herz. Warum? Was ist der Fehler? Die Seele ist nicht danach gebildet

1205) Röm. 1, 19. 21; 1, 32; 2, 14. 15.
1206) M., S. 91, 22—24.
1207) 1 Tim. 2, 1. 2.
1208) St. L. III, 1053.

und geschaffen, daß solches darein falle. Aber ein Mensch, so ihm das Gesetz vorgehalten wird, spricht er bald: Ja, es ist also, ich kann es nicht leugnen. Des könnte man ihn nicht so bald überreden, es wäre denn zuvor in seinem Herzen geschrieben. Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Worte wieder erwecket, daß ja das Herz bekennen muß, es sei also, wie die Gebote lauten, daß man einen Gott ehre, liebe, diene, weil er alleine gut ist und Gutes tut, und nicht allein den Frommen, sondern auch den Bösen." Die lutherischen Theologen reden sehr bedacht von der natürlichen Gotteserkenntnis, indem sie einerseits den großen Wert derselben ausführlich darlegen,[1209] an-

---

1209) Chemnitz, Loci, II, 103 sq.; ed. Viteb. 1623: Adhibendum est *iudicium* in usu disputationis de lege naturae. In locis ostenditur vera ratio, *quomodo recte et utiliter quaeri et considerari possit consensus legum naturae cum decalogo.* Et traduntur *hae causae:* 1. *Quia Paulus ex professo illam disputationem tractat Rom. 1 et 2 et tribuit legi naturae honestissimas appellationes.* Vocat enim Rom. 1, 18 veritatem Dei, v. 19 patefactionem Dei, v. 32 ius Dei, Rom. 2, 15 opus legis, scriptum in cordibus in ipsa creatione. Et quidem appellatio legis naturae inde sumpta est; inquit enim v. 14: „Gentes natura, quae legis sunt, faciunt." Et grati agnoscamus illud beneficium, quod non voluerit lucem legis totam extinctam per lapsum; sed voluit reliquias quasdam superesse, ut possit esse *consociatio politica inter homines, in qua Deus per vocem evangelii colligat ecclesiam.* Et reliquias illas esse magnifaciendas, monent Pauli vocabula. — 2. *Utilis est haec collatio, ut discamus amare, venerari et magnifacere sententias morales congruentes legi naturae, ubicunque extent et legantur apud poetas, historicos, philosophos, legumlatores* etc. Quia sunt ius divinum et veritas Dei divinitus patefacta. Ita Paulus non est veritus in gravissima causa ex Menandro citare sententiam 1 Cor. 15, 33: „Corrumpunt bonos mores colloquia prava." — 3. *Prodest etiam ad hoc, ut testimonium conscientiae etiam in non renatis magnifaciamus;* ne scilicet cogitationes accusantes (quas Paulus ita vocat Rom. 2, 15), quando sentiuntur, retundantur hac imaginatione, quasi sit inanis quaedam phantasia, quam muliebre sit curare, sed statuamus, esse vere iudicium *Dei,* arguentis peccata. — 4. *Ut ex illa collatione observetur, in quibus partibus obscurata sit naturalis notitia legis,* ubi iudicium depravatum, et quae sint illa, sive peccata sive bona opera, quae ignota rationi in decalogo ostendantur. Hoc modo collatio legum naturae cum decalogo recte et utiliter potest adhiberi et quidem aliquo modo ita illustrabitur vera sententia. ... Secunda tabula legis naturae a philosophis negative ponitur: Quod tibi *non* vis fieri, alteri ne feceris. Christus vero affirmative recitat Matth. 7, 12: „Quidquid vultis, ut faciant homines vobis, et vos facite illis"; et diserte ostendit consensum huius sententiae cum decalogo. Inquit enim: „Haec est lex et prophetae", scilicet in secunda tabula.

dererseits ihr Defizit und ihre völlige Unzulänglichkeit zur Erlangung der Seligkeit aufzeigen.[1210] Sie machen entschieden Front sowohl gegen alle Leugner der natürlichen Gotteserkenntnis als auch gegen die große Schar derer, welche den Menschen auf Grund seiner natürlichen Gotteserkenntnis in den Himmel versetzen. Sie schonen dabei weder Freund noch Feind.[1211]

1210) Chemnitz, l. c. I, 20 sq.: Quae, qualis et quanta est illa *notitia naturalis* et quousque progreditur? — Vere loquendo: aut nulla, aut imperfecta, aut languida est. *Nulla,* quia de gratuita promissione remissionis peccatorum nihil novit tota philosophia; illam enim Filius Dei e sinu aeterni Patris prolatam revelavit ecclesiae. Ioh. 1, 18, Matth. 11, 27 et 1 Cor. 1, 21 et 2, 7. — *Imperfecta,* quia gentes aliquam tantum particulam legis noverunt. De interioribus vero cultibus primae tabulae nihil certi vel novit vel statuit ratio; tantum de quibusdam externis et civilibus negotiis docent quidam gentium philosophi. Interea miscent multa *ἄτοπα καὶ παράδοξα,* de quibus nec inter ipsos satis convenit. — *Languida,* quia, etiamsi impressum est humanis mentibus, esse Deum et praecipere obedientiam iuxta discrimen honestorum et turpium, tamen assensio non tantum languida est, sed horrendis dubitationibus saepe excutitur. Sicut extat pulcherrima descriptio in Tuscul., ubi Cicero, disputans de immortalitate animae, dicit ad Antonium: „Evolve diligenter librum Platonis, qui est de anima; amplius quid desideres, nihil erit. Feci, me Hercule, inquit Antonius, et quidem saepius; sed nescio, quomodo dum lego, assentior, cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animarum cogitare coepi, omnis illa assensio elabitur."

1211) So zählt Gerhard, Loci, L. De Natura Dei, § 63, die errantes in *defectu* und § 81 die errantes in *excessu* auf. Unter den errantes in defectu, die der natürlichen Gotteserkenntnis zu wenig zuschreiben, nennt er die Sozinianer, quorum origo erroris videtur ex eo pendere, quod negant primum hominem ad immortalitatem esse conditum et iustitiam quandam originalem habuisse, cuius divinae imaginis reliquiae sunt notitiae naturales; ferner Flacius, wenn dieser in seiner Clavis sub voce Legis sich so ausdrückt: Quod aliqua vera principia aut notitiae unius Dei eiusque gubernationis sunt adhuc in homine, concedi non debet, überhaupt alle diejenigen, welche temere et indistincte pronuntiant, falsum esse ac dici, si gentiles affirment, Deum esse aeternum, omnipotentem etc., cum apostolus diserte vocet Dei veritatem, Rom. 1, 18. Ausführlicher ist notwendig Gerhards Aufzählung derer, die in excessu peccant, das heißt, die der natürlichen Gotteserkenntnis zu viel zuschreiben: *In excessu peccant, qui eam ad salutem consequendam sufficientem esse statuunt,* quod faciunt a. *quidam ex patribus et scholasticis,* qui homines ante promulgatam a Mose legem notitia *naturali* salvari potuisse et salvatos fuisse asserunt. (Ut enim recte monet Augustinus, ep. 49: „Quadam indole animi delectant ethnicorum virtutes, ut non libenter illas damnemus.") *Clemens Alexandr.,* lib. I. Strom.: „Per se aliquando Graecos iustificabat philosophia; multae enim sunt viae ad

2. Die christliche Gotteserkenntnis.

Die christliche Gotteserkenntnis, die Gottes **Wort**, die Heilige Schrift, zur Erkenntnisquelle hat, ist **trinitarisch**, das heißt, der Christ erkennt, daß der **eine** wahre Gott Vater und Sohn und Heiliger Geist ist. **Luther** hat recht, wenn er in einer theologischen These sagt:[1212] Scriptura Sancta docet, esse Deum simplicissime unum et tres, ut vocant, personas verissime distinctas.

---

salutem.“ *Iustin.*, Apol. 2: „Qui μετὰ λόγου vixerunt, Christiani sunt, etiamsi non novisse Deum existimati sunt, quales apud Graecos fuerunt Socrates, Aristides.“ Similia occurrunt apud Irenaeum, Tertullianum, Epiphanium, Hieronymum, Chrysostomum etc. Sed Augustinus, Pelagiano certamine excitatus, ea, quae incommode a veteribus dicta fuerant, correxit. Eandem fuisse *scholasticorum* sententiam, docet eamque refutat Acosta. ... b. *Quidam ex pontificiis. Andradius* in defens. Conc. Trid., l. III, p. 292: „Vera fides et vera Dei cognitio ad iustitiam et salutem aeternam non ex sacris tantum literis divinisque oraculis, sed ex rebus etiam iis, quae sensibus subiiciuntur, haberi potest.“ ... *Erasmus* in praef. super Tusc. qq. Cic.: „Me non admodum adversum habituri sunt ferendis calculis, qui sperant, illum apud superos quietam vitam agere.“ Idem in Coll. Relig.: „Cum talia lego, vix mihi tempero, quin dicam: Sancte Socrates, ora pro nobis.“ Et postea: „At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis et Flacci.“ ... 3. *Quidam ex Calvinianis. Zwinglius* in Expos. Fidei ad regem exarata Christian.: „Numam, Aristidem, Socratem etc. inter beatos coelites“ collocat et, Deum „aliquid fidei sua manu in cor Senecae scripsisse“, asserit, ex quo iocus Viti Winshemii ortus: „Cavete vobis, auditores, a caelo Zwinglianorum; ego non libenter in illo caelo viverem; metuerem enim mihi a clava Herculis.“ Vide etiam Zwinglii Elench. contra Anabapt., tom. I, opp. fol. 35. Idem tom. I, ep. 1, f. 382: „Ethnicus, si piam mentem domi foveat, Christianus est, etiamsi Christum ignoret.“ De Prov., tom. I, f. 358, de Seneca scribit, quod „religiose de rerum creatione et conservatione locutus fuerit, quod divinum animum habuerit“. Zwinglii patrocinium suscepit *Gualtherus*, ipsius gener, in Apologia, edita anno 1545, p. 52, ubi quibusdam rationibus Zwinglii opinionem suffulcire conatur. ... 4. *Photiniani*, licet notitiam Dei naturalem plane negent, salvis tamen suis hypothesibus aliter statuere non possunt, quam, cognitionem Dei ad salutem sufficientem gentiles etiam extra ecclesiam habere potuisse. ... Catech. Racov., p. 25. 26, quaestioni: „Quaenam sunt, quae ad essentiam Dei pertinent, prorsus ad salutem necessaria?“ respondet hoc modo: „Sunt ea, quod Deus sit, quod sit tantum unus, quod aeternus, quod perfecte iustus, perfecte sapiens et perfecte potens.“ Ostorodus, Inst., c. 3, p. 28: „Praeter haec nihil aliud scimus cognitu necessarium, quantum ad essentiam Dei attinet.“ Atqui ista omnia ex naturali notitia hauriri possunt, ergo iuxta Photinianorum hypothesin gentiles eorum, quae ad salutem sunt necessaria, cognitionem ex natura petere potuerunt.“

1212) Opp. v. a. IV, 473. St. L. X, 177.

Die Schrift Alten und Neuen Testaments lehrt erstlich, daß Gott nur **einer** ist (Monotheismus), Deut. 6, 4: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד. Ebenso im Neuen Testament, 1 Kor. 8, 4: *Οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς.* Wir können die ganze Schrift einen großen **Protest** gegen den Polytheismus nennen. Die Götter der Heiden sind לֹא אֱלֹהִים, Nicht-Götter (Jer. 2, 11), אֱלִילִים, Nichtige, „Nichtse", ohne reale Existenz, 3 Mos. 19, 4; 26, 1. Ebenso im Neuen Testament, 1 Kor. 8, 4: *Οὐδὲν εἴδωλον ἐν τῷ κόσμῳ*; Apost. 14, 15: *μάταιοι θεοί.* Sie können weder schaden noch nützen; denn לֹא רוּחַ בָּם und הֶבֶל הֵמָּה (Jer. 10, 5. 14. 15). Nach der Schrift soll daher auch die **Anbetung** der Menschen nur monotheistisch sein, nur auf den **einen** Gott gehen, 2 Mos. 20, 3: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir." Ebenso heißt es Mark. 12, 29. 30 nach den Worten: „Unser Gott ist ein einiger Gott" (*εἷς*): „Du sollst Gott, deinen HErrn, lieben von **ganzem** Herzen, von **ganzer** Seele" usw. Gäbe es noch andere Götter neben dem einigen, so würde das auf seiten des Menschen eine **Teilung** des Herzens nach der Zahl der Götter erfordern. Der Polytheismus mit seiner Verehrung mehrerer Götter fällt nicht unter den Begriff des cultus *divinus.* Was die Heiden ihren Göttern opfern, das opfern sie nicht Gott, sondern den Teufeln, 1 Kor. 10, 20. Wollen die Heiden wirklich **Gott** anbeten, so müssen sie ihre Götter fahren lassen und zu dem einen wahren Gott **sich bekehren**, wie Paulus und Barnabas den Lystranern kundtun:[1213] *Εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανόν κτλ.* So gewaltig lehrt die Schrift dem Polytheismus gegenüber den Monotheismus. Aber ebenso entschieden lehrt die Schrift auch, daß der **eine** Gott **Vater**, **Sohn** und **Heiliger Geist** ist, also **drei Personen** in dem **einen** Gott; denn Vater, Sohn und Geist sind Personenbezeichnungen. Die **christliche** Taufe geschieht *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Matth. 28, 19), und der christliche Segenswunsch lautet (2 Kor. 13, 13): *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.* „Abi ad Iordanem et disce Trinitatem." (Matth. 3, 16. 17.)[1214] Daß die drei Personen in dem

1213) Apost. 14, 15.

1214) Dazu **Luther** in der Predigt am Epiphanienfest, St. L. XII, 1131 ff.: „So mag man dies Fest wohl heißen den Tag der Erscheinung oder Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit."

einen Gott auch schon im Alten Testament klar — wenn auch nicht so klar wie im Neuen Testament — geoffenbart sind, wird im folgenden unter einem besonderen Abschnitt nachgewiesen.

Vermittelt und gewirkt wird diese christliche Gotteserkenntnis nicht durch Gottes Offenbarung im Reich der Natur, in der Geschichte der Menschheit und im Gewissen, sondern nur durch Gottes Offenbarung im Wort, das ist, in der Weise, daß Gott in der Schrift, die sein Wort ist, zu uns Menschen und mit uns Menschen redet und so uns sein inneres Wesen und sein Herz erschließt. Durch die natürliche Gotteserkenntnis, sagt Luther,[1215] erkennen wir Gott gleichsam von außen, nämlich an seinen Werken, wie wir aus der Beschaffenheit eines Hauses auf die Beschaffenheit des Baumeisters zurückschließen. Durch die christliche Gotteserkenntnis hingegen, die auf Gottes Rede oder Wort sich gründet, erkennen wir Gott „von inwendig", „in seinem innerlichen Wesen" und „was er im Sinne habe gegen die Menschen, daß sie selig werden", in der Weise, wie ein Mensch einem andern durch Rede und Wort sein Inneres erschließt und sein Herz und seine Gedanken offenbart. Dieser große Unterschied zwischen der natürlichen und christlichen Gotteserkenntnis würde freilich verschwinden, wenn wir den modernen Theologen in ihrer Behauptung Glauben schenken wollten, daß die Heilige Schrift nicht Gottes eigenes Wort sei, sondern nur die mehr oder weniger von Gott beeinflußte menschliche Anschauung, die die jüdische und die erste christliche Kirche von Gott und göttlichen Dingen hatte. Aber diese Behauptung ist, Gott sei Dank, eine völlig irrige. Wir sahen, daß Christus und seine heiligen Apostel Schrift und Gottes Wort schlechthin „identifizieren". Indem wir an der Schrift bleiben, hören wir, was Gott von sich selbst sagt, und wir erkennen sowohl, daß der eine wahre Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, als auch, welcher Art die Gedanken sind, die Gott von Ewigkeit gegen uns sündig gewordene Menschen gehabt hat.

Und damit kommen wir zu dem praktischen Resultat der christlichen Gotteserkenntnis. Sie läßt uns nicht, wie die natürliche Gotteserkenntnis, im bösen Gewissen stecken, sondern verschafft uns ein gutes Gewissen. Sie ist unsere Seligkeit. Die Schrift nämlich läßt es nicht bei der Mitteilung bewenden, daß in dem einen ewigen Gott drei gleich ewige Personen eines und desselben göttlichen Wesens sind, sondern sie verbindet hiermit die weitere Mitteilung,

1215) St. L. XII, 629 ff.

daß Gott also die Welt geliebt hat, daß er ihr seinen eingebornen Sohn als Erretter von Sündenschuld und Tod gab, daß der ewige Sohn in der Zeit Mensch wurde und durch seine stellvertretende Genugtuung die Menschenwelt mit Gott versöhnt hat, und daß der Heilige Geist durch Wirkung des Glaubens an die geschehene Versöhnung die erworbene Seligkeit den Menschen zueignet. Wer im schriftgemäßen Sinne spricht: „Ich glaube an Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist", der spricht damit zugleich: „Ich glaube an den Gott, der mir Sünder gnädig gesinnt ist."

Zu allen Zeiten und sonderlich auch zu unserer Zeit hat man sich an dem langwierigen und mit mancherlei Ärgernissen verbundenen Kampf gestoßen, den die christliche Kirche um die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit geführt hat. Aber die christliche Kirche wußte, daß sie um ihre christliche Gotteserkenntnis und damit um ihre Seligkeit kämpfte. Auch die Kirche der Reformation bekennt im ersten Artikel der Augustana die Trinitätslehre und sagt sich zugleich von allen Leugnern derselben los. Die Apologie urteilt,[1216] daß alle Leugner der Trinität, die innerhalb der äußeren Christenheit aufgestanden sind, außerhalb der christlichen Kirche stehen. Sehen wir auf Luther, so tritt uns sofort entgegen, daß er mit demselben Ernst, womit er die christliche Lehre von der Rechtfertigung wieder auf den Leuchter stellte, auch die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit unaufhörlich und mit der größten Entschiedenheit gelehrt hat. Und zwar nicht bloß als Professor der Theologie in scharf gefaßten theologischen Thesen,[1217] sondern in allen seinen Schriften[1218] und insonderheit auch in seinen Predigten für das christliche Volk. Man lese z. B. zwei am Trinitatissonntag gehaltene Predigten,[1219] in denen sowohl der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Gotteserkenntnis als auch der unzertrennliche Zusammenhang zwischen den Lehren von der Dreieinigkeit und der Rechtfertigung in allgemeinverständlicher

1216) M. 77, 2.

1217) Vgl. Opp. v. a. IV, 470 sqq.: Disputatio theologica de mysterio sanctae Trinitatis vom Jahre 1544 und Disputationes duae de unitate essentiae divinae et de distinctione personarum in divinitate vom Jahre 1545. Die deutsche Übersetzung: Walch X, 217 ff.; St. L. X, 177 ff.

1218) Besonders ausführlich in der Auslegung der letzten Worte Davids, St. L. III, 1884 ff.

1219) St. L. XII, 628 ff.; XIII, 664 ff. In der Erl. Ausg. finden sich beide Predigten 9, 1—37.

Weise dargelegt wird. Auch jeder Theologe wird diese Predigten mit Nutzen lesen. Wir setzen aus der ersten Predigt einen Teil hierher. Luther sagt: „Dies ist der Christen Offenbarung und Erkenntnis von Gott, daß sie nicht allein wissen, daß da ist ein einiger, wahrhaftiger Gott außer und über alle Kreaturen, und nicht mehr denn derselbige einige Gott sein könne, sondern auch, was derselbige einige Gott in seinem inwendigen unergründlichen Wesen ist. Denn menschliche Vernunft und Weisheit kann dennoch von sich selbst so weit kommen, daß sie schließt (wiewohl schwächlich), daß da müsse ein einig, ewig, göttlich Wesen sein, welches alle Dinge erschaffen, erhält und regiert, weil sie sieht solch schön, trefflich Geschöpf, beide im Himmel und Erden, so wunderbarlich, ordentlich und gewiß, in seinem Regiment gefaßt und gehend, daß sie sagen muß, es sei nicht möglich, daß es soll ohngefähr oder von sich selbst also gemacht sein und gehen, sondern es müsse ein Schöpfer und HErr sein, von dem es alles herkomme und regiert werde, und also an den Kreaturen Gott erkennen muß; wie St. Paulus Röm. 1, 20 auch sagt, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man des wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt. Das ist eine Erkenntnis (a posteriore), da man Gott von außen ansieht an seinen Werken und Regiment, wie man ein Schloß oder Haus auswendig ansieht und dabei spürt den Herrn oder Hauswirt. Aber (a priore) von inwendig her hat keine menschliche Weisheit noch nie ersehen können, was und wie doch Gott sei in sich selbst oder in seinem innerlichen Wesen, kann auch niemand etwas davon wissen noch reden, denn welchen es offenbaret ist durch den Heiligen Geist. Denn gleichwie niemand weiß, spricht St. Paulus 1 Kor. 2, 11, was in dem Menschen ist, denn der Geist des Menschen, der in ihm ist, also auch was in Gott ist, kann niemand wissen denn der Geist Gottes. Von außen mag ich wohl sehen, was du tust, aber das kann ich nicht sehen, was du im Sinne hast und denkst. Und wiederum kannst du auch nicht wissen, was ich gedenke, es sei denn, daß ich dir es durchs Wort oder Zeichen zu verstehen gebe. Also können wir viel weniger sehen und erkennen, was Gott in seinem eigenen, heimlichen Wesen ist, bis der Heilige Geist, welcher auch forscht und schaut die Tiefe der Gottheit, spricht Paulus daselbst, uns solches offenbaret; wie er denn tut durch die Predigt dieses Artikels, darin er uns lehrt, daß in der göttlichen Majestät nicht mehr denn ein einig, ungeteilt Wesen ist und doch

in demselben also getan, daß da erstlich ist die Person, die da heißt der Vater; und von diesem die andere, welche ist der Sohn, von Ewigkeit geboren; und die dritte, von diesen beiden ausgehend, nämlich der Heilige Geist. Diese drei Personen trennen sich nicht voneinander wie zween oder drei Brüder oder Schwestern, sondern bleiben in einerlei ewigem, ungeteiltem und unzertrennlichem Wesen. Solches ist nicht, sage ich, durch menschliche Vernunft erforscht, erklettert oder erstiegen, sondern oben vom Himmel herab offenbart; darum können auch allein die Christen davon reden, beide was da sei die wesentliche Gottheit in sich selbst, dazu auch, wie er von außen, in seinen Kreaturen, sich erzeige, und was er im Sinn habe gegen die Menschen, daß sie selig werden. Denn das hören sie alles von dem Heiligen Geist, der es durchs Wort offenbart und verkündigt. Die andern aber, so solche Offenbarung nicht haben und nach ihrer eigenen Weisheit richten, als Juden, Türken und Heiden, die müssen wohl solche Predigt halten für den größten Irrtum und höchste Ketzerei und sagen, wir Christen seien toll und töricht, daß wir drei Götter machen, so doch nach aller Vernunft, ja auch nach Gottes Wort nicht mehr denn *ein* Gott sein kann; denn es reime sich nicht, daß mehr denn *ein* Wirt in *einem* Hause, mehr denn *ein* Herr und Fürst in *einem* Regiment sei; viel weniger, daß mehr denn *ein* Gott über Himmel und Erden regiere; meinen, sie haben mit solcher Weisheit uns gewaltiglich niedergelegt und mit unserm Glauben aller Welt zu Spott und Hohn gesetzt; gerade als wären wir so gar grobe Köpfe und große Narren, daß wir solches nicht auch könnten ersehen, die wir doch, Gott Lob! ja auch so viel Menschenverstand haben und ja sowohl als sie, wo nicht besser und mit mehr Gründen streiten und beweisen denn sie mit ihrem ganzen Alkoran und Talmud, daß nicht mehr denn ein einiger Gott sei. . . . Nun haben wir Christen die Schrift, der wir gewiß sind, daß sie Gottes Wort ist, welche auch die Juden selbst haben und von ihren Vätern an uns kommen ist, daraus auch und aus keiner andern alles, was man weiß von Gott und göttlichen Werken, auch bei Türken und Heiden (so nicht öffentlich Fabeln und erdichtet ist) von Anfang der Welt genommen ist, dazu mit großen Wunderwerken bestätigt und erweiset bis auf den heutigen Tag. Diese sagt uns nun von diesem Artikel also, daß wohl kein Gott noch göttlich Wesen ist außer dem einigen; stellt uns aber Gott nicht allein von außen vor, sondern führt uns auch in sein inwendiges Wesen und zeigt, daß in demselben sind drei Personen, doch nicht drei Götter oder

dreierlei Gottheit, sondern einerlei ungeteilt göttlich Wesen." Nachdem Luther den Schriftbeweis für die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit geführt, fügt er in bezug auf das praktische Resultat im Vergleich mit der natürlichen Gotteserkenntnis hinzu: „Was hilft dich's, wenn du nichts mehr kannst sagen, denn Gott ist den Frommen gnädig und straft die Bösen? Wer macht dich gewiß, daß du fromm seiest und Gott gefallest mit deiner päpstischen und türkischen Möncherei und Heiligkeit? Ist's genug daran, daß du sagst, wer solchen Orden halte, dem wolle Gott den Himmel geben? Nein, lieber Bruder, es gilt hier nicht wähnen oder sagen, was dich gut dünkt; denn das könnte ich sowohl als du; wie denn auch geschieht, daß ein jeder etwas Sonderes erdenkt, dieser eine graue, jener eine schwarze Mönchskappe usw.; sondern hören und wissen, was Gottes Rat, Wille und Meinung sei. Das wird dir kein Mensch aus seinem Kopf sagen, kein Buch auf Erden lehren ohne das einige Wort und Schrift, von Gott selbst gegeben, welche uns verkündigt, daß er seinen Sohn in die Welt gesandt, sie von Sünden und Gottes Zorn zu erlösen, also daß, wer an ihn glaubt, soll das ewige Leben haben."

3. Der Kampf der Kirche um die christliche Gotteserkenntnis.

Wir haben unter dem vorstehenden Abschnitt gesehen, daß nach der christlichen, aus der Heiligen Schrift geschöpften Gotteserkenntnis der eine wahre Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, und daß auf dieser Gotteserkenntnis die Seligkeit der Menschen beruht. Diese Gotteserkenntnis ist auch nicht erst durch Konzile, z. B. durch das Nizäische Konzil oder das von Konstantinopel, Kirchenglaube geworden, sondern die Erkenntnis des dreieinigen Gottes war von allem Anfang an der Glaube der Christen auf Grund der mündlich verkündigten und schriftlich fixierten Lehre der Apostel.[1220] Luther weist nach, daß alles, was die ersten vier Hauptkonzile in Sachen der christlichen Lehre von der Person Christi und der heiligen Dreieinigkeit beschlossen haben, „gar viel reichlicher und gewaltiger" in der Heiligen Schrift gelehrt sei.[1221] Aber Tatsache ist, worauf Luther ebenfalls immerfort hinweist, daß die christliche Kirche ob der Trini-

---

1220) Apost. 2, 42; Eph. 2, 20; 2 Thess. 2, 15.

1221) Von den Konziliis und Kirchen, St. L. XVI, 2248.

tätslehre allezeit in hartem Kampf gestanden hat sowohl gegen Feinde von außen als auch gegen Irrgeister, die in ihrer eigenen Mitte aufstanden. Augusti bemerkt:[1222] „Die Geschichte macht uns teils mit absoluten Gegnern, teils mit mannigfaltigen Erklärungs- und Modifikationsversuchen bekannt.“ Heiden, Juden und Mohammedaner behaupteten und behaupten, daß die christliche Kirche drei Götter lehre. Im Koran heißt es:[1223] „Glaubt an Gott und seinen Gesandten [Jesus], sagt aber nichts von der Dreiheit. Vermeidet das, und es wird besser um euch stehen. Es gibt nur einen einzigen Gott. Fern von ihm, daß er einen Sohn habe! . . . Der Schöpfer Himmels und der Erde, wie sollte er einen Sohn haben, da er ja keine Frau hat?“ Aber sonderlich ist die christliche Kirche durch Leute beunruhigt und zerrüttet worden, die aus ihrer eigenen Mitte hervorgingen, aber sich sehr unkirchlich betrugen. Sie wagten es, ja hielten es für ihre Aufgabe, eine Lehre von Gott vorzutragen, die nicht der Schrift entnommen, sondern ein Produkt ihrer eigenen menschlichen Gedanken war. Die einen meinten, sie müßten, um die Einheit Gottes festzuhalten, die drei Personen in Gott fahren lassen. Andere hingegen haben die Einheit des göttlichen Wesens und damit die Einheit Gottes (das εἷς θεός) aufgegeben, weil sie meinten, daß nur auf diese Weise drei wirklich verschiedene Personen festgehalten werden könnten. Daß die moderne Theologie, die sich von der Schrift als Quelle und Norm der Theologie ausdrücklich lossagt, die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit nicht intakt läßt, versteht sich von selbst. Wir stoßen gelegentlich schon auf Äußerungen, die mit dem Spott des Koran über „die Dreiheit“ in der christlichen Religion auf gleicher Linie liegen. Dies ist z. B. der Fall, wenn die Schriftlehre von den drei Personen in dem einen Gott als die „Etablierung einer himmlischen Familie“ bezeichnet wird.[1224]

Weil nun die christliche Gotteserkenntnis darin besteht, „daß wir einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit ehren und nicht die Personen ineinandermengen noch das göttliche Wesen zertrennen“, so stand und steht die christliche Kirche im Kampf 1. gegen die Leugner der drei Personen, 2. gegen die Leugner des einen Gottes oder des einen göttlichen Wesens.

1222) System der christlichen Dogmatik, § 120.
1223) Zitiert bei Baier-Walther I, 131.
1224) Vgl. R. Seeberg, Grundwahrheiten 5, S. 122.

Der Kampf gegen die Leugner der drei Personen.

Die Leugner der drei Personen werden gewöhnlich unter dem Gesamtnamen Monarchianer, Unitarier, Antitrinitarier usw. zusammengefaßt. Sie sind in verschiedenen Gestalten aufgetreten. Die einen sagten: Es gibt nur eine göttliche Person, aber diese eine Person hat sich nacheinander in drei verschiedenen Erscheinungsweisen (tres modi apparitionis) als Vater, Sohn und Heiliger Geist geoffenbart oder drei Rollen (πρόσωπα) gespielt. Dies ist der sogenannte modalistische Monarchianismus, als dessen Vertreter gewöhnlich Sabellius angeführt wird (260 exkommuniziert). Andere sagten: Christus ist keine göttliche Person, sondern ein bloßer Mensch, in dem aber die eine göttliche Person in einzigartiger Weise gewirkt hat, so daß er Gott genannt werden kann. Auch der Heilige Geist ist keine göttliche Person, sondern Gottes Kraft, die in Moses und in den Propheten und zuletzt in Christo in ganz besonderer Weise wirksam wurde. Dies ist der sogenannte dynamistische Monarchianismus, als dessen Hauptvertreter Paulus von Samosata gilt (272 abgesetzt). Es wurde und wird darüber verhandelt, wie weit die modalistischen und die dynamistischen Monarchianer sich voneinander unterschieden und wie weit sie ineinander übergingen.[1225] Jedenfalls steht so viel fest, daß beide Parteien die drei Personen in Gott leugneten. Zu den Leugnern der drei Personen gehörten auch die alten Photinianer, die Anhänger des Photinus (Bischof von Sirmium, † um 366), deren Lehre im sechzehnten Jahrhundert von den Sozinianern erneuert wurde. Zu unserer Zeit gehören zu den Unitariern alle protestantischen Theologen, die die „Zweinaturenlehre" oder die „Enhypostasie" ablehnen und den Menschen Christus eine eigene Person bilden lassen. Wenn Seeberg sagt:[1226] „Diese ewige Liebesenergie [Gottes] erfüllte die menschliche Seele Jesu, so daß sie ihr Inhalt wurde. Das ist die Gottheit Christi", so ist er etwa den dynamistischen Monarchianern zuzuzählen.[1227] Die meisten englischen, amerikanischen und deutschen Unitarier vertreten die Leugnung der drei Personen in dynamistischer Form.

1225) Vgl. z. B. Buddeus, Institt. Theol. Dogmaticae 1741, § 54, p. 297 sqq. Adolf Harnack, Dogmengesch.4 1905, § 25. 26, S. 140 ff.

1226) Grundwahrheiten 5, S. 115.

1227) Die weiteren Ausführungen unter dem Abschnitt „Unio personalis und christologische Aufstellungen der Neuzeit", Bd. II, S. 118 ff.

Der Schriftbeweis, womit die christliche Kirche den Unitarismus überwunden hat und noch überwindet, liegt klar vor:

a. In den Namen Vater, Sohn, Heiliger Geist. Jeder, der diese Namen hört, denkt nicht an drei Erscheinungsformen, Wirkungen oder Willen einer Person, sondern an drei Personen oder drei „Ich“.

b. In den Prädikaten, die in der Schrift mit Vater, Sohn und Heiligem Geist verbunden werden, wie „erkennen“, „wollen“, „lehren“, „strafen“, „reden“ usw. So ist vom Vater und Sohn ausgesagt *γινώσκειν* (Matth. 11, 27), vom Sohn *ἐξηγεῖσθαι* (Joh. 1, 18), *θέλειν* (Joh. 17, 24), vom Heiligen Geist *διδάσκειν* (Joh. 14, 26), *ἐλέγχειν* (Joh. 16, 8), *λαλεῖν* (Apost. 28, 25). Alle diese Prädikate bezeichnen persönliche Akte. Es gelten hier die Axiome: Actiones semper sunt *personarum* sive suppositorum intelligentium. Opera sunt *personis* propria.

c. In den Schriftaussagen, welche das Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist ausdrücklich als *ἄλλος καὶ ἄλλος καὶ ἄλλος* bezeichnen. So heißt in der Schrift der Vater ausdrücklich *ἄλλος* im Verhältnis zum Sohne[1228] und der Heilige Geist *ἄλλος* im Verhältnis zum Vater und zum Sohn.[1229] Daher das Athanasianum:[1230] Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. Was die Definition des Wortes „Person“ betrifft, so genügt die im ersten Artikel der Augsburgischen Konfession gegebene voll und ganz: „Und wird durch das Wort Persona verstanden nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst besteht, wie denn die Väter in dieser Sache dies Wort gebraucht haben.“ Et nomine personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. Behauptungen neuerer Theologen, es sei zu unserer Zeit gelungen, den Begriff „Person“ tiefer zu fassen, als es der alten Kirche möglich gewesen sei, beruhen auf Einbildung, wie unter dem Abschnitt „Die kirchliche Terminologie im Dienst der christlichen Gotteserkenntnis“ näher darzulegen ist.

1228) Joh. 5, 32: *Ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ*, V. 37: *Ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ.*

1229) Joh. 14, 16: *Ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν.*

1230) M., S. 30.

4. Der Kampf gegen die Leugner des einen Gottes.

Die Einheit Gottes (*unus* Deus) wird geleugnet, wenn den drei Personen in Gott auch drei göttliche Wesen (tres essentiae divinae) oder drei göttliche Naturen (tres naturae divinae) zugeschrieben werden. Dies geschieht a) seitens der Tritheiten, die drei göttliche Wesen oder Naturen von gleicher Qualität in Gott annehmen; b) seitens der Subordinatianer, die drei göttliche Wesen von verschiedener Qualität oder Würde lehren. Als Repräsentanten der Tritheiten sind zu nennen Joh. Philoponus im sechsten Jahrhundert († nach 610) und Roscellinus im elften Jahrhundert.[1231] In die Klasse der Subordinatianer gehören die Arianer und Semiarianer, die Arminianer, auch moderne Lutheraner. In besonders ausgesprochener Weise Kahnis, von dem die liberalen Theologen mit Genugtuung berichten, daß er Sohn und Geist „Gott in des Wortes zweitem und drittem Sinn" nennt.[1232]

1231) Dokumente bei Gieseler, Kirchengesch., über Philoponus I, 577 f., über Roscellin II, 2, S. 353 f. Über den tritheistischen Streit im allgemeinen RE.2 XVI, 47 ff. Wenn es auch der etwas verworrenen Berichte wegen schwierig ist, alle Einzelheiten in diesem Streit festzustellen, so ist doch so viel gewiß, daß beide, Philoponus und Roscellin, meinten, es seien in der Trinität nach der Zahl der Personen auch drei göttliche Naturen oder drei Gottheiten anzunehmen. Auch der Grund dieses Abirrens von der Lehre der Schrift und der christlichen Kirche läßt sich nicht verkennen. Es liegt ein Versuch vor, die Schriftlehre von der Trinität im apologetischen Interesse vernunftgemäß zu gestalten. Beide meinten, daß das, was in bezug auf drei menschliche Personen gilt: Quot personae, tot essentiae, auch auf die drei Personen in der Gottheit anzuwenden sei: Quot personae *divinae*, tot essentiae *divinae*. Aber nun steht es bekanntlich so, daß Gott weder in seinem Handeln noch in seinem Wesen sich nach dem menschlichen Denken richtet. Die Schrift — und nach ihr die christliche Kirche — lehrt, wie wir gesehen haben, *tres* personas et *unam* numero essentiam in Divinitate. Roscellin widerrief auf der Synode zu Soissons (1092). Gegen ihn hat Anselm seine Schrift Liber de Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi contra Blasphemias Ruzelini verfaßt. Über Roscellin im besondern vgl. Landerer-Hauck (RE.2 XIII, 52 ff.), wo auch über den Zusammenhang zwischen Roscellins Nominalismus und seiner Dreinaturenlehre nach unserer Meinung richtig geurteilt wird. Roscellin verneinte ganz richtig die objektive Existenz der genera und species. Sein Fehler bestand darin, daß er das, was von drei Menschen gilt, auf die drei Personen in dem einen Gott übertrug.

1232) Die arminianischen Dogmatiker lehren den Subordinatianismus sehr entschieden. Episcopius, Inst. Theol. IV, 2, 32; Limborch, Theol. Christ. II, 17, 25. 26. Limborch will zugeben, daß Sohn und Geist das göttliche Wesen zukomme: Colligimus, essentiam divinam et Filio et Spiritui Sancto esse communem. Er setzt aber hinzu: Sed est quaedam supereminentia Patris

Gegen die Tritheiten mit ihren drei gleichen göttlichen Naturen und gegen die Subordinatianer mit ihren drei ungleichen göttlichen Wesen hält die christliche Kirche fest, daß weder von einer Vervielfältigung (multiplicatio) noch von einem Gradunterschied (subordinatio) hinsichtlich des göttlichen Wesens die Rede sein kann, weil ein und dasselbe göttliche Wesen, nicht bloß der Art nach, sondern der Zahl nach (eadem *numero* essentia), Vater, Sohn und Heiligem Geist zukommt. Das ist die klare Lehre der Schrift.

Die Schrift lehrt folgendes: Das göttliche Wesen oder die Gottheit ist nur einmal oder — wie es auch ausgedrückt worden ist — nur in einem Exemplar vorhanden, 1 Kor. 8, 4: *οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς*, und diese nur einmal vorhandene Gottheit hat jede Person ganz. Also nicht so, daß dem Vater das erste Drittel, dem Sohn das zweite Drittel und dem Heiligen Geist das dritte Drittel des göttlichen Wesens zukäme, sondern so, daß das ganze ungeteilte göttliche Wesen sowohl dem Vater als dem Sohn als auch dem Heiligen Geist zukommt. Dies ergibt sich nicht nur aus der Unendlichkeit des göttlichen Wesens, die jede Teilung ausschließt, sondern dies ist auch ausdrücklich in der Schrift gelehrt. Kol. 2, 9 heißt es vom Sohn: In ihm wohnt *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, und Apost. 5, 4 heißt es in bezug auf den Heiligen Geist in der Strafrede an Ananias: Du hast nicht Menschen gelogen, sondern *τῷ θεῷ*, wo *ὁ θεός* sicherlich die ganze Gottheit, nicht bloß ein Drittel derselben, bezeichnet. Daß ein und dasselbe ganze göttliche Wesen jeder der drei Personen zukommt, ist auch dadurch bezeugt, daß nach dem Taufbefehl (Matth. 28, 19) Vater und Sohn und Heiliger Geist nur einen göttlichen Namen (*ὄνομα*) haben: *βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Ferner: Der göttliche Majestätsname des Alten Testaments ist Jehovah, יְהֹוָה. Dies ist der Gottesname, welcher das ewige und

respectu Filii et Patris et Filii respectu Spiritus Sancti ratione *dignitatis et potestatis*. Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari. Damit ist der erste Satz, daß die essentia divina auch dem Sohn und dem Heiligen Geist zukomme, aufgegeben. Ähnlich Episcopius den Worten und der rationalistischen Begründung nach. — Über Kahnis als Subordinatianer Nitzsch-Stephan, S. 490. Ausführliche Zitate aus Kahnis' Dogmatik und Hofmanns „Schriftbeweis" Baier II, 53 ff. Die Stellung der modernen Lutheraner in der Lehre von Gott ist eingehend behandelt in einer längeren Artikelreihe unter der Überschrift „Der moderne Subordinatianismus im Licht der Schrift", L. u. W. 40, 17—323. Der Verfasser ist D. Stöckhardt.

unveränderliche göttliche Sein (das absolute Sein) oder Gott in seinem Wesen (essentia) bezeichnet. Gott selbst erklärt diesen Namen etymologisch und sachlich 2 Mos. 3, 14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, also semper idem. Luther sagt in bezug auf den Namen „Jehovah“ als Bezeichnung Gottes: „Es heißt mit ihm (Gott) eitel Ist oder Wesen.“ 1233) Während אֱלֹהִים auch von Kreaturen gebraucht

1233) Luthers gewaltige Worte über den Namen „Jehovah“ verdienen immer wieder gelesen zu werden. Er schreibt St. L. XX, 2057 f. in seiner Schrift vom Schem Hamphoras: „Jetzt wollen wir den einen Namen, Jehovah genannt, handeln, mit welchem der Teufel und Juden viel Zauberei und allerlei Mißbrauch und Abgötterei treiben. Dieser Name Jehovah, nach der Grammatica, kommt her von dem Wort Haja oder Hava, das heißt lateinisch, fuit, in praeterito, esse; deutsch, wesen oder sein; und das J kann sein nota nominis verbalis, wie Josaphat, Jesaias, Jeremias und viel andere Namen, und ist so viel als im Lateinischen ens, im Griechischen on. Wir Deutschen müssen sprechen: er ist's, und wird also Trigrammaton im Latein, Dygrammaton im Griechischen, Hexagrammaton im Deutschen, oder wollen wir schlecht ‚ist‘ nehmen, so ist's auch Trigrammaton. Daß sie nun vorgeben, der Name Jehovah solle unaussprechlich sein, wissen sie nicht, was sie lallen; meinen sie die Buchstaben, so kann's nicht wahr sein, denn er heißt Jehovah. Und so er kann mit Federn und Tinte geschrieben werden, warum sollte er nicht auch mit dem Munde, der viel besser denn Federn und Tinte ist, genennet werden? Oder warum heißen sie ihn nicht auch unschreiblich, unleserlich, undenkerlich? Summa, es ist faul Ding. Tun sie es aber von Ehren wegen, so sollten sie es auch in allen andern Namen tun und dieselben auch unaussprechlich sein lassen. Denn es heißt: Du sollst Gottes Namen nicht mißbrauchen; darum ist das auch faul. So saget's die Schrift nirgend, daß einiger Gottes Name soll unaussprechlich sein, sonst wären die alle unschuldig, so Gottes Namen mißbrauchen, weil sie sagen möchten, sie hätten seinen Namen nicht können nennen, schweige denn mißbrauchen. Das sagt sie wohl, Gottes Wesen, Gewalt, Weisheit, Güte, und was man mehr von Gott sagen kann, sei unaussprechlich, unmeßlich, unendlich, unbegreiflich usw., daß nicht die Buchstaben oder Silben, sondern dasjenige, so damit bedeutet wird, unaussprechlich sei. Ja, so müßte man vom unaussprechlichen Namen Gottes reden. Denn er hat sein Wesen von niemand, hat auch keinen Anfang noch Ende, sondern ist von Ewigkeit her, in und von sich selbst, daß also sein Wesen nicht kann heißen ‚gewest‘ oder ‚werden‘; denn er hat nie angefangen, kann auch nicht anfahen zu werden, hat auch nicht aufgehört, kann auch nicht aufhören zu sein; sondern es heißt mit ihm eitel Ist oder Wesen, das ist, Jehovah. 2 Mos. 3, 14. Da die Kreatur geschaffen ward, da ist schon sein Wesen, und was noch werden soll, da ist er bereitan mit seinem Wesen. Auf diese Weise redet Christus von seiner Gottheit, Joh. 8, 58: ‚Ehe denn Abraham ward, bin ich‘; spricht nicht: ‚Da war ich‘, als wäre er hernach nicht mehr; sondern: ‚Ich bin‘, das ist, mein Wesen ist ewig, ist nicht gewest, wird nicht werden, sondern ist ein eitel Ist. Darum, wie sein Ist, Bin oder Wesen unbegreiflich ist, so ist's auch unaussprechlich; denn keine Kreatur kann begreifen das, so ewig ist. Daher die Engel ewig selig sind, denn

wird, insofern diese wirklich oder vermeintlich göttliche Funktionen und göttliches Ansehen haben (obrigkeitliche Personen, Ps. 82, 6; die Götzen der Heiden, 5 Mos. 4, 28), so wird יְהוָה nur von Gott gebraucht. Daher die Benennung: Nomen Dei essentiale et *incommunicabile.*[1234] Aber dieser Name wird nicht nur dem Vater, sondern auch dem Sohn und dem Heiligen Geist beigelegt. Der 2 Mos. 3, 2 genannte מַלְאַךְ יְהוָה, das ist, der Gesandte Gottes *κατ' ἐξοχήν*, der Sohn Gottes, ist יְהוָה selbst, V. 4. 7. 15, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nach Ps. 85, 9 hört das Volk des Alten Bundes, was הָאֵל יְהוָה redet. Nach 2 Sam. 23, 2; 1 Petr. 1, 12 ist es aber der Heilige Geist, der Geist Jehovahs und der Geist Christi, der in den Propheten geredet hat. So ist der Heilige Geist הָאֵל יְהוָה. Im Neuen Testament heißt der Sohn Gottes nicht nur *ὁ κύριος καὶ ὁ θεός* (Joh. 20, 28), sondern auch *ὁ ἀληθινὸς θεός* (1 Joh. 5, 20), *ὁ μέγας θεός* (Tit. 2, 13), *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* (Röm. 9, 5). Ebenso gibt die Schrift dem Heiligen Geist im Unterschied von Kreaturen das Prädikat *ὁ θεός*, Apost. 5, 3. 4: Du hast nicht Menschen gelogen, *ἀλλὰ τῷ θεῷ*.

Ferner: Wie es keine Teilung und keinen Gradunterschied im göttlichen Wesen gibt, sondern jeder Person das ganze göttliche Wesen ohne Teilung zukommt, so gibt es nach der Schrift auch keine Teilung und keinen Gradunterschied in bezug auf die göttlichen Eigenschaften (attributa divina), die göttlichen Werke (opera divina ad extra) und die göttliche Anbetung (cultus divinus). — Was 1. die göttlichen Eigenschaften betrifft, so deutet die

---

sie können sich des ewigen Wesens Gottes nicht satt sehen und freuen noch begreifen; und wo es zu begreifen wäre, so könnte es nicht ewig sein, müßte selbst auch ein Ende oder Anfang haben und könnte niemand ein Wesen geben noch erhalten, weil es selbst ungewiß seines Wesens wäre. Weiter, ist seine Weisheit, Macht, Güte usw. auch ewig und unbegreiflich, weil es nichts anderes denn sein göttliches Wesen selbst sein muß. Zum dritten, das wohl höher ist, daß im göttlichen Wesen ist Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist, drei Personen in einigem, ewigem, unbegreiflichem Wesen. Ja, solches alles von Gott sagen, das möcht' ein unbegreiflicher, unaussprechlicher Namen heißen. Wer will ein solch wunderlich Wesen nennen, ausdenken, aussprechen, ausschreiben? Auf die Weise werden vielleicht die Alten den Namen Jehovah unaussprechlich genennet haben, weil er Gottes Wesen, nach der Grammatica, bedeutet, welches (wie gehört) ein eitel Ist von Ewigkeit und drei Personen genennet wird."

1234) Mehr über diesen Namen unter dem Abschnitt „Die heilige Dreieinigkeit im Alten Testament".

Schrift nirgends an, daß z. B. die göttliche Allmacht oder die göttliche Allwissenheit oder die göttliche Allgegenwart zu einem Drittel dem Vater, zum zweiten Drittel dem Sohn und zum dritten Drittel dem Heiligen Geist zukomme, sondern die Schrift schreibt die genannten Eigenschaften ohne Teilung und ohne Beschränkung nicht nur dem Vater, sondern auch dem Sohn und dem Heiligen Geist zu. Dem Sohn wird schlechthin zugeschrieben die Allmacht (Joh. 10, 28), die Allwissenheit (Joh. 21, 17), die Allgegenwart (Matth. 28, 20). Ebenso wird dem Heiligen Geist ohne Beschränkung zugeschrieben die Allmacht (Ps. 33, 6), die Allwissenheit (1 Kor. 2, 10), die Allgegenwart (Ps. 139, 7). — Was 2. die göttlichen Werke betrifft, so sagt die Schrift ein und dieselben göttlichen Werke (opera ad extra) nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn und vom Heiligen Geist aus. Die Schöpfung der Welt ist ein Werk des Sohnes (Joh. 1, 3; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 10), aber ebenso ein Werk des Heiligen Geistes (Ps. 33, 6; Hiob 33, 4) usw. — 3. Weil den drei Personen ein und dieselbe Gottheit und ein und dieselben Attribute und operationes zukommen, so kommt ihnen auch ein und dieselbe göttliche Anbetung zu: Trium personarum unus est cultus divinus. In bezug auf den Sohn wird ganz besonders eingeschärft, daß alle den Sohn ehren sollen, *καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα* (Joh. 5, 23). Was den Heiligen Geist betrifft, so behauptet zwar Kardinal Gibbons,[1235] daß die göttliche Anbetung des Heiligen Geistes sich nicht aus der Schrift beweisen lasse, sondern durch die Tradition und Autorität der Papstkirche ein Teil des christlichen Glaubens geworden sei. Sie ist aber in der Schrift überall dort gelehrt, wo dem Heiligen Geist ein und dieselbe göttliche Majestät und ein und dieselben göttlichen Eigenschaften und Werke zugeschrieben werden. Daß dem Heiligen Geist ein und derselbe cultus divinus mit dem Vater und dem Sohne zukommt, ist ausgedrückt in den Taufworten Matth. 28, 19. Indem wir uns auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen lassen, beten wir den Heiligen Geist mit demselben cultus divinus an wie den Vater und den Sohn. Athanasianum:[1236] Ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et Trinitas in unitate et unitas in Trinitate *veneranda* sit.

1235) *The Faith of Our Fathers*, p. 111.

1236) M., S. 31, 25.

5. Einwände gegen die Homousie oder die Einheit Gottes.

Erster Einwand: Wenn Christus Joh. 17, 3 den Vater „den allein wahren Gott“ (τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν) nennt, so kann ihm nicht die Homousie mit dem Vater zukommen. Antwort: Aber gerade die Homousie ist es, die Christus so klar und entschieden für sich beansprucht. Wenn Christus z. B. Joh. 10, 30 sagt: Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, so erklärt er damit, daß zwischen ihm und dem Vater Wesenseinheit bestehe. Eine andere Auffassung dieser Worte ist nicht möglich, weil Christus mit dem ἕν ἐσμεν die Tatsache begründet, daß, wie dem Vater, so auch ihm niemand die Schafe aus seiner Hand reißen könne. Aber wenn Christus sich so entschieden Wesenseinheit mit dem Vater zuschreibt, wie kommt es denn, daß er sich Joh. 17, 3 noch neben dem Vater als Objekt nennt, das von den Menschen erkannt werden müsse, wenn sie des ewigen Lebens teilhaftig werden sollen? Wir sind zur Beantwortung dieser Frage nicht aufs Raten angewiesen, sondern Christus selbst gibt uns die Antwort in den unmittelbar folgenden Worten (V. 4) an: „Ich habe dich verkläret auf Erden.“ Hiernach steht es so, daß „der allein wahre Gott“ nur in dem in die Welt gesandten Sohn erkannt werden kann. Ausführlich beschreibt dies Christus auch in dem längeren Abschnitt Joh. 14, 6—11, der mit den Worten beginnt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ Auch Joh. 17 ist die Wesenseinheit mit dem Vater klar ausgesprochen, wenn Christus V. 2 von sich sagt, daß er (Christus) das ewige Leben gebe, was nur dem einen wahren Gott zukommt. Aber der eigentliche Skopus von Joh. 17 ist, die große praktische Frage zu beantworten, wie der eine wahre Gott, außer dem es keinen andern gibt, von den Menschen heilsam erkannt werde. Und das geschieht allein in dem, den Gott gesandt hat (ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν), in dem menschgewordenen Sohn Gottes. Das ist der Grund, weshalb Christus Joh. 17, 3 sich neben dem allein wahren Gott als Erkenntnisobjekt nennt, wie er V. 4 sofort hinzufügt: „Ich habe dich verkläret auf Erden“, und V. 6: „Ich habe deinen Namen offenbaret den Menschen“, und V. 14: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort.“ So im wesentlichen richtig auch Luthardt: „Das Leben hat man nur in Gott, der sich als Heilsgott nur in JEsu Christo geoffenbart hat. Dieser ist allein ἀληθινὸς θεός, also nicht im

Gegensatz zu JEsu Christo (so Arianer, Sozinianer und Rationalisten)." [1237] Ganz gewaltig zeigt Luther,[1238] auf den auch Luthardt verweist, daß die Arianer die Worte: „daß du allein wahrer Gott bist" dahin verkehrt haben, „als habe Christus sich damit selbst ausgeschlossen und dem Vater allein die Gottheit zugeschrieben". Wer aber über die Worte nicht hinwegflattere, sondern wie sie „ineinandergeschlossen" sind, ansehe, müsse erkennen, daß Christus „das ewige Leben zugleich in sein und des Vaters Erkenntnis setzt und aus beiden einerlei Erkenntnis macht". Luther fährt fort: „Diese Worte [Joh. 17, 3] sind eben geredet aufs allergewaltigste wider die Arianer und alle Ketzer, Juden und Unchristen, die da sagen und rühmen, sie glauben nur an einen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, und um des Artikels willen uns Christen verdammen, als die wir einen andern Gott aufwerfen. Denn er [Christus] will anzeigen, daß sie nicht den rechten, wahrhaftigen Gott kennen, ob sie es wohl meinen und rühmen; denn sie ihn nicht treffen, der er ist, noch wissen, wie er müsse erkannt werden, nämlich, daß er der einige, wahrhaftige Gott sei, der JEsum Christum gesandt hat. Welches ist so viel gesagt: Wer den rechten, einigen Gott will treffen, der muß ihn allein in dem HErrn Christo suchen, denn sonst wahrhaftig kein Gott ist, ohne der Christum gesandt hat. Wer nun Christum nicht hat, der muß auch des rechten, wahrhaftigen Gottes fehlen, ob er gleich weiß und glaubt, daß nur ein wahrhaftiger Gott sei. Denn er glaubt nicht an den, der Christum gesandt hat und durch ihn das ewige Leben gibt. Darum liegt die Macht an dem Wörtlein ‚dich': ‚daß sie dich erkennen, daß du allein der wahrhaftige Gott bist'. Welchen ‚dich'? Der du JEsum Christum gesandt hast. Als sollte er sagen: Die Juden und andere haben auch nur einen Gott, wie sie meinen; aber dich erkennen sie nicht, der du allein wahrhaftiger Gott bist, weil sie JEsum Christum, von dir gesandt, nicht kennen und ihnen dieweilen einen Gott nach ihren eigenen Gedanken abmalen, welcher wahrhaftig kein Gott, sondern lauter nichts ist. Also siehest du, wie das Wörtlein ‚allein' nicht gesetzt ist, daß er sich von Gott scheide des göttlichen Wesens halben (weil durch die andern Worte solches genugsam verhütet ist), sondern eben darum, daß er beide, den Vater

1237) Siehe Strack-Zöcklers Kommentar z. St.

1238) Predigt über Joh. 17, 3. St. L. VIII, 759 ff.

und sich, zusammenflechte, ja, den Vater an sich hefte wider alle, die einen andern Gott abmalen oder ihn anderswo suchen denn in dem HErrn Christo." Ferner[1239] nennt Luther die Gotteserkenntnis, die nicht auch den erkennt, den Gott gesandt hat, JEsum Christum, „ein Erkenntnis Gottes auf der linken Seite", wobei Gott den Menschen nicht sein eigentliches Angesicht, sondern „den Rücken zukehrt". Denn die Gotteserkenntnis ohne die Erkenntnis des in die Welt gesandten Sünderheilandes geht nicht weiter als „bis zu dem Erkenntnis des Gesetzes Mosis", wonach Gott die Menschen, die das Gesetz tun, dem Leben zuspricht und die, welche es übertreten, richtet und verdammt. Aber so ist der eine wahre Gott nicht gegen die Menschen gesinnt. Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde.[1240] „Darum", fährt Luther fort, „wende dich herum und laß sehen, was das rechte Angesicht Gottes sei." Das rechte Angesicht Gottes ist der, den Gott in die Welt gesandt hat, JEsus Christus. Christus ist מַלְאַךְ פָּנָיו und Gottes *πρόσωπον*.[1241] Und auf dem Angesicht JEsu Christi, auf das die ganze Menschenwelt schauen soll,[1242] steht geschrieben, daß Gott keinen Sünder verdammen, sondern alle um Christi willen in den Himmel nehmen will. Die Inschrift auf dem Angesicht Christi lautet ja dahin: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Wer einen andern Gott lehrt und glaubt, der lehrt und glaubt nicht *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*, sondern einen Gott, den er sich nach seinen eigenen Gedanken selbst gemalt hat, „welcher wahrhaftig kein Gott ist, sondern lauter nichts", ein Götze. Darum die Warnung 1 Joh. 5, 21: „Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern!" Denn die christliche Gotteserkenntnis besteht darin, V. 20: „Wir wissen, daß der Sohn Gottes kommen ist und hat uns einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen, und sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn JEsu Christo. Dieser [der Sohn JEsus Christus] ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben." In diesen Worten ist, wie Joh. 17, 3, ausgesagt, daß es ohne den in die Welt gesandten Sohn Gottes keine Erkenntnis des wahren Gottes gibt. Nur ist

1239) St. L. VIII, 1714.
1240) Joh. 3, 17; 1 Tim. 1, 15.
1241) Jes. 63, 9; 2 Kor. 4, 6.
1242) Matth. 17, 5.

hier noch besonders herausgestellt, daß der Sohn Gottes JEsus Christus auch selbst ὁ ἀληθινὸς θεὸς ist.[1243]

Zweiter Einwand: Weil der Sohn vom Vater (ὁ μονογενὴς παρὰ πατρός) und der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ist (τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός und τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ), so ist der Sohn geringer als der Vater und der Heilige Geist geringer als der Vater und der Sohn.[1244] Antwort: In diesem Einwand liegt eine Verleugnung sowohl des natürlichen als des geistlichen Verstandes vor. Auch auf natürlichem Gebiet ist nicht wahr, daß der Sohn, sei es physisch oder geistig oder der Stellung und dem Ansehen nach, jedesmal geringer sei als der Vater. Aber vollends geht dem Einwand jeder geistliche Verstand ab. Nach Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort ist es unmöglich, daß der Sohn geringer sei als der Vater und der Heilige Geist geringer sei als der Vater und der Sohn, weil jede der drei Personen, wie wir sahen, das nur einmal vorhandene göttliche Wesen (eandem numero essentiam) und die nur einmal vorhandenen göttlichen Eigenschaften und Werke (eadem numerō attributa et eadem numero opera ad extra) ganz und ungeteilt hat. Noch anders ausgedrückt: Jede Person in der Gottheit ist nicht ein Drittel, sondern der ganze Gott. Wie Luther in seinen theologischen Thesen De unitate essentiae divinae et de distinctione personarum in divinitate sagt:[1245] Harum personarum quaelibet *totus* est Deus, extra quam nullus est alius Deus, und die christliche Gemeinde ihm in bezug auf die zweite Person der Gottheit nachsingt:[1246] „Und ist kein andrer Gott.“ Franz Delitzsch offenbarte, daß sein geistliches Verständnis tief unter das christliche Niveau gesunken war, als er im Jahre 1884 die Frage aufwarf: „Ist es wirklich zulässig, JEsum Christ, den HErrn [Jehovah] Zebaoth, den einen Gott zu nennen, außer dem es keinen gebe?“ und dann die Frage mit Nein beantwortete.[1247] Damit sagte Delitzsch sich von Kol. 2, 9 los: „In ihm [Christo] wohnet πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς“, und wenn Delitzsch sich über sein Nein klar war, so hat er sich den Sohn

---

1243) Über die Beziehung des οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος auf den unmittelbar vorher genannten Sohn Gottes vgl. Stöckhardt, L. u. W. 40, S. 293 ff.

1244) So Arminianer, neuere Lutheraner usw.

1245) Opp. v. a. IV, 474; St. L. X, 178.

1246) St. L. Gesangb., Nr. 158, 2.

1247) Allgem. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1884, Nr. 49.

Gottes als einen Halbgott oder als einen Drittelgott oder ähnlich vorgestellt. Jede Form des Subordinatianismus und der Kenose (im modernen Sinn) stellt einen klaren Rückfall in heidnischen Polytheismus dar. Ja und nein zugleich sagt Zöckler, wenn er schreibt:[1248] „Nicht eigentlich häretischer Art ist der die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen festhaltende, aber Sohn und Geist dem Vater unterordnende Subordinatianismus vieler Väter der vornizäischen Zeit, der Arminianer Episcopius, Curcelläus, Limborch usw., eines großen Teils der supranaturalistischen Dogmatiker, auch Kahnis', der positiveren Vertreter von Ritschls Schule usw." Wer sich bei „Subordinatianismus" das denkt, was das Wort besagt, gibt damit die „Wesensgleichheit" auf, wie denn auch Kahnis ausdrücklich erklärt, „daß der Sohn nur in des Wortes zweitem Sinne Gott ist".[1249]

Ein Verzicht auf die christliche Gotteserkenntnis liegt auch dann vor, wenn in die Begründung des Geringerseins des Sohnes und des Heiligen Geistes Gedanken hineinspielen, als ob der Sohn, weil er vom Vater ist, jünger sei als der Vater, und der Heilige Geist, weil er vom Vater und vom Sohne ist, jünger sei als der Vater und der Sohn. In diesem Fall wird die Zeit, das Nacheinander, in die Ewigkeit übertragen und damit die Ewigkeit und der ewige Gott geleugnet, was sogar im Widerspruch mit der natürlichen Gotteserkenntnis steht, Röm. 1, 20: *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης,* scil. wird klar gesehen (*καθορᾶται*) an Gottes Schöpfungswerken. Daher das Athanasianum: Et in hac Trinitate nihil *prius* aut *posterius,* nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

Hiernach ist auch die kirchliche Redeweise zu beurteilen: Pater *prima,* Filius *secunda,* Spiritus Sanctus *tertia* persona Trinitatis est. Diese Redeweise ist schriftgemäß, weil nach der Schrift der Vater das göttliche Wesen von keinem andern hat, der Sohn aber als *ὁ υἱὸς τοῦ πατρός* das göttliche Wesen vom Vater und der Heilige Geist als *τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός* und als *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ* das göttliche Wesen vom Vater und vom Sohn hat. Die alten Theologen sagen daher: Quod Pater dicitur prima, Filius secunda, Spiritus Sanctus tertia persona Trinitatis, *ordo naturalis enumerationis* est (die Ordnung der natürlichen Aufzählung), fundatus

1248) Handbuch der theol. Wissenschaften² III, 91.
1249) Dogmatik² I, 361.

in origine seu emanatione personarum unius ab alia. Pater, qui non est ab alio, sed a seipso et est is, a quo procedit alius, nempe Filius et Spiritus Sanctus, *prima* persona est. Filius est *secunda* persona, quia non est a seipso, ab eo tamen alius, videlicet Spiritus Sanctus. Spiritus Sanctus est *tertia* persona, quia non est a seipso nec ab eo alius. Aber wenn man aus dieser Ordnung eine Unterordnung nach Zeit (tempus) oder Würde (dignitas) konstruiert, so liegt abermals eine vernunftwidrige und schriftwidrige Übertragung menschlicher und zeitlicher Verhältnisse auf den ewigen Gott vor.

Dritter Einwand: Weil die Schrift die Redeweise gebraucht, daß die göttlichen Werke im Reich der Natur und in der Kirche sich „durch" (*διά, ἐν*) den Sohn und „durch" den Heiligen Geist vollziehen, so ist damit eine Unterordnung angezeigt. Antwort: Diese Redeweise ist allerdings Tatsache, wie z. B. aus folgenden Schriftstellen hervorgeht: Joh. 1, 3: *πάντα δι' αὐτοῦ* [den Sohn] *ἐγένετο*, Kol. 1, 16: *ἐν αὐτῷ* [dem Sohn] *ἐκτίσθη τὰ πάντα*, Eph. 1, 4: *ἐλέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ* [dem Sohn], Ps. 33, 6: „Der Himmel ist durchs Wort (בִּדְבַר יְהוָה) gemacht und all sein Heer durch den Geist seines Mundes" (בְרוּחַ פִּיו), 2 Thess. 2, 13: „Gott hat euch erwählet von Anfang zur Seligkeit *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*. Aber irrig wird hieraus auf eine Unterordnung des Sohnes und des Heiligen Geistes geschlossen. Nach der Schrift steht es so: Wie es eine Ordnung, nicht aber eine Unterordnung in den drei Personen gibt (ordo in modo *subsistendi*), so gibt es auch eine Ordnung in der Wirksamkeit der Personen (ordo in modo *operandi*). Wie der Sohn vom Vater ist, so ist auch sein Wirken vom Vater, Joh. 5, 19: *Οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἂν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα.* Und wie der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ist, so ist auch das Wirken des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, Joh. 16, 13—15: der Heilige Geist *οὐ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούει λαλήσει . . . ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται.* Aber die Wirksamkeit wird dadurch nicht geteilt, sondern die Wirksamkeit bleibt eine der Zahl nach (una numero actio) und kommt wie dem Vater, so auch dem Sohn und auch dem Heiligen Geist ganz zu. Joh. 5, 19 wird die Tatsache, daß der Sohn nur das tun kann, was er den Vater tun sieht, mit der numerischen Identität des Wirkens erklärt: *Ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.* Deshalb bemerken die alten Theologen zu Joh. 5, 19

mit Recht: Verba non *impotentiam* indicant, sed eandem *maiestatem divinam,* quia eandem numero habent potentiam et operationem. Weil die Wirkung Vater, Sohn und Heiligem Geist ungeteilt zukommt, so wird in einer Reihe von Schriftstellen das ganze göttliche Werk auch einer Person zugeschrieben ohne Nennung der andern Personen; so dem Sohne das Werk der Schöpfung, Hebr. 1, 10: *Σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σού εἰσιν οἱ οὐρανοί,* und so dem Heiligen Geist das Werk der Austeilung der Gaben in der Kirche, 1 Kor. 12, 11: „Dies aber alles wirket derselbe einige Geist und teilet einem jeglichen Seines zu, nachdem er will, *καθὼς βούλεται.*"

Vierter Einwand: Joh. 14, 28. 29 sagt Christus von sich, daß der Vater größer sei als der Sohn (*ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν*). Antwort: Hier redet Christus von einem Kleinersein im Verhältnis zum Vater, das mit dem Gang zum Vater aufhört, also von sich nach der menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung. Deshalb sollen die Jünger über Christi Gang zum Vater nicht traurig sein, sondern im Gegenteil sich freuen, weil nun das Kleinersein zu Ende kommt. Christi Gang zum Vater ist der Eintritt in den Stand der Erhöhung nach seiner menschlichen Natur. Christus selbst erklärt diese Worte (Joh. 14, 28) mit den Worten im hohepriesterlichen Gebet (Kap. 17, 5): „Verkläre du mich, Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe denn die Welt war!" Luther:[1250] „Daß Christus sagt: ‚Der Vater ist größer denn ich', das redet er nicht von dem persönlichen göttlichen Wesen, seinem oder des Vaters, wie die Arianer diesen Text fälschlich verkehrt und nicht haben wollen sehen, wovon oder warum Christus hier also redet, sondern vom Unterschied des Reichs, so er soll haben bei dem Vater, und seines Dienstes oder knechtischen Gestalt, darin er vor seiner Auferstehung war. Jetzt bin ich klein, will er sagen, in meinem Dienstamt und Knechtesgestalt, wie er anderswo sagt, Matth. 20, 28: ‚Des Menschen Sohn ist nicht kommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für viele.' Das heißt ja klein geworden, wie St. Paulus sagt Phil. 2, 8, sich gedemütigt oder heruntergeworfen unter alles, Sünde, Tod, Teufel, Welt über sich treten lassen. Das ist der Gang, den ich von euch gehe. Aber es soll nicht in solcher Kleinheit geblieben sein, denn das wäre doch gar zunichte wor-

1250) St. L. XI, 1079 f.

den, sondern soll ein Durchgang sein und eben der Weg und das Mittel, dadurch ich zum Vater komme, da ich nicht mehr klein, sondern so groß und allmächtig sein werde, als er ist, und mit ihm ewiglich herrschen und regieren." In seiner Predigt über Joh. 14, 28. 29 behandelt Luther denselben Gegenstand noch ausführlicher. Er sagt:[1251] „Dieser Spruch, wiewohl er einfältig geredet ist, hat müssen herhalten den Ketzern, so die Gottheit Christi leugneten, und haben sich wohl darüber zerdehnt. Denn sie liefen damit hart wider die Christen und sprachen: Da hörst du des HErrn eigen Wort, daß er sagt, der Vater sei größer denn er. Ist nun der Vater größer, so ist ihm ja Christus nicht gleich; darum kann er nicht gleicher, ewiger Gott sein mit ihm. Und taten großen, mörderlichen Schaden mit diesem Spruch. Denn der Pöbel und einfältiges Volk, so keinen Verstand noch Geist hat, wird leichtlich mit solchem Geschwätz gefangen und kann sich nicht wehren." Luther weist dann darauf hin, daß auch St. Hilarius und Augustinus diesen Spruch nicht recht verstanden haben. Hilarius habe nämlich gemeint, „der Vater sei größer non natura seu essentia, sed auctoritate, nicht des göttlichen Wesens halben, sondern allein darum, daß der Sohn ist vom Vater, nicht wiederum, der Vater von dem Sohn. Danach hat Augustinus diesen Spruch auch gehandelt und so gesagt: der Sohn sei kleiner nach der Menschheit". Luther setzt entschuldigend hinzu: „Das lasse ich gehen und gut sein, denn die lieben Väter haben getan, was sie konnten. Aber es geht, wie man spricht: Wer die Sprache nicht versteht, der muß des Verstandes fehlen und nimmt wohl eine Kuh für ein Pferd. Also auch wiederum, ob einer gleich die Sprache weiß und doch die Sache nicht versteht, davon man redet, so muß er abermal fehlen." Luther weist dann aus dem Kontext nach, daß Christus hier von sich rede nicht nach seiner göttlichen Natur, aber auch nicht nach seiner menschlichen Natur an sich, sondern nach seiner menschlichen Natur im Stande der Niedrigkeit: „Der Vater ist größer denn ich, weil ich jetzt ein Knecht bin; aber wenn ich wieder dorthin komme zu meinem Vater, da werde ich größer werden, nämlich so groß, als der Vater ist, das ist, ich werde in gleicher Gewalt und Majestät mit ihm herrschen. . . . Also geht Christus aus diesem engen Notstall in den weiten Himmel, aus diesem Kerker in sein großes, herrliches Reich, da er viel größer ist denn zuvor. Zuvor war er

---

1251) St. L. VIII, 477 ff.

ein armer, elender, leidender und sterbender Christus; jetzt aber, bei dem Vater, ist er ein großer, herrlicher, lebendiger, allmächtiger HErr über alle Kreaturen."

Die richtige Auffassung von Joh. 14, 28 vertreten zu unserer Zeit Philippi, Hengstenberg, Keil, Nösgen, Luthardt, Stöckhardt. Sie verstehen die Aussage *ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν* von des Sohnes Kleinersein im Stande der Niedrigkeit, das durch den Gang zum Vater zu Ende kommt. Jede andere Auffassung ist textwidrig. Wenn es bei Meusel (VI, 476) heißt, Meyer sei auf „exegetischem" Wege zum Subordinatianismus gekommen, so ist für „exegetisch" einzusetzen „unexegetisch". Wer den Subordinatianismus nicht mitbringt, wird ihn auch Joh. 14, 28 nicht gelehrt finden. Meyer treibt hier „dogmatische" Exegese, eine Methode, die die moderne Theologie gerade in ihren renommierten Vertretern so konsequent auf die klarsten Stellen der Schrift ausdehnt, daß sie weder die satisfactio vicaria noch die Inspiration der Schrift, weder die Gottheit Christi noch die Dreieinigkeit, weder die christliche Lehre von der Rechtfertigung noch auch die christliche Lehre von der Kirche in der Schrift gelehrt findet.

6. Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit im Alten Testament.

Weil dies ein vielumstrittener Punkt ist, so behandeln wir ihn noch unter einem besonderen Abschnitt. Luthers Stellung läßt sich kurz so zusammenfassen: Wiewohl die heilige Dreieinigkeit im Alten Testament nicht so klar geoffenbart ist wie im Neuen, so ist sie daselbst dennoch „gewaltiglich" bezeugt. „So sind nun drei Personen im göttlichen Wesen alsbald im Anfange der Welt und durch die Propheten danach verstanden, letztlich aber durch das Evangelium vollkömmlich offenbaret." [1252] Auf den Einwand, ob er (Luther) denn dafürhalte, daß alle Juden den dreieinigen Gott erkannt hätten, lautet seine Antwort: [1253] „Wiewohl der mehrere Teil diese Lehre nicht geglaubt hat, wie noch heutigestages die Türken und Juden uns darin nicht beifallen. Ja, das noch mehr ist, unter denen, die unsere Predigt [im Neuen Testament] hören, sind auch viele, die solche Lehre nicht achten noch glauben. Denn es widerfährt ihnen eben dasselbe, das Jesaia von seinen Zuhörern im 6. Kapitel sagt, daß ihr Herz verstockt sei und ihre Ohren dicke, und ihre Augen

1252) St. L. I, 274. 1253) St. L. II, 940.

verblendet, daß sie nicht sehen mit ihren Augen" usw. Wie Luther, so finden auch die lutherischen Theologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts und darüber hinaus die Lehre von der Dreieinigkeit im Alten Testament so weit offenbart, daß die Gläubigen sie erkannten und glaubten. Dagegen behaupteten die Helmstedter unter Georg Calixts Führung, „das Geheimnis der Dreieinigkeit sei den Patriarchen und Propheten in gewisser Weise durch Gottes besondere Offenbarung bekannt gewesen, aber in der Schrift Alten Testaments nicht so enthalten, daß es von jedem dort einst gefunden werden konnte, noch auch jetzt, abgesehen vom Neuen Testament, dort gefunden werden könne. Spuren (vestigia) oder vielmehr Anzeichen (indicia) für die Dreieinigkeit fänden sich dort, aber keine klaren und überzeugenden Aussprüche".[1254] Sehen wir auf neuere Theologen, so meint Luthardt:[1255] „Das Alte Testament enthält nur die Voraussetzungen der trinitarischen Gotteserkenntnis, weil der trinitarischen Gottesoffenbarung; erst das Neue Testament brachte mit dieser auch jene." Und über den Schriftbeweis der alten lutherischen Lehrer urteilt Luthardt:[1256] „Dieser Schriftbeweis ruht fast durchweg auf unrichtiger oder gewaltsamer Exegese und überhaupt auf einer ungeschichtlichen Anschauung, welche den allmählichen Gang der Offenbarung verkennt." Kirn macht dann tabula rasa und versteigt sich zu der Behauptung:[1257] „Heute wird kein Theologe mehr im Alten Testament Beweisstellen für die Trinität suchen wollen."

Allem Streit über die Offenbarung der heiligen Dreieinigkeit im Alten Testament ist innerhalb der christlichen Kirche dadurch ein Ende gemacht, daß Christus und die Apostel Christi die göttliche Persönlichkeit sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes aus dem Alten Testament lehren und erweisen. Matth. 22, 41 ff. beweist Christus aus dem 110. Psalm, daß der Messias nicht nur Davids Sohn, sondern auch Davids HErr sei. „Davids HErr" bezeichnet aber nicht bloß den „Keim" oder die „Andeutung" einer Persönlichkeit, sondern eine *voll ausgeprägte und voll ausgedrückte* Person, wie jedermann zugeben muß. Nebenbei lehrt Christus Matth. 22 auch sofort die göttliche Persönlichkeit des Heiligen Geistes aus dem Alten Testament, wenn er sagt, daß David durch den Heiligen Geist (ἐν πνεύματι) den Messias seinen HErrn nennt. Damit spricht der

1254) Bei Quenstedt I, 510.
1255) Kompendium [10], S. 112.
1256) A. a. O., S. 111.
1257) RE.[3] XX, 112.

Heiland aus, was David schon 2 Sam. 23, 2 von sich selbst aussagt: „Der Geist Jehovahs (רוּחַ יְהוָה) hat durch mich geredet.“ Im 1. Kapitel des Hebräerbriefes wird die Gottheit Christi und damit die göttliche Persönlichkeit Christi aus sechs Stellen des Alten Testaments dargetan: Ps. 2, 7; 2 Sam. 7, 14; Ps. 97, 7; Ps. 45, 7; Ps. 102, 26—28; Ps. 110, 1. Überblicken wir die Prädikate, die in den genannten Stellen von dem Messias ausgesagt werden (die Erde gründen, Gerechtigkeit lieben und die Ungerechtigkeit hassen, Reich und Herrschaft, göttliche Anbetung), so muß jedermann zugeben, daß damit dem Messias nicht bloß der „Keim“ einer Persönlichkeit, sondern die volle Persönlichkeit zugeschrieben wird. Man lese auch weiter Ps. 110, 1 ff., wo Christus sowohl als Herrscher über sein Volk und über die ganze Erde wie auch als Priester, der die Menschen mit Gott versöhnt, beschrieben wird. Zur Offenbarung der Persönlichkeit des Heiligen Geistes im Alten Testament ist noch zu sagen: Wenn das Alte Testament vom Geist Gottes sagt, daß er bei der Schöpfung lebengebend tätig war, 1 Mos. 1, 2, das Menschengeschlecht richtete oder strafte, 1 Mos. 6, 3, durch David redete, 2 Sam. 23, 1—3, von den Kindern Israel entrüstet und erbittert wurde, Jes. 63, 10, הֵמָּה מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ, so ist in diesen actiones et passiones klar die göttliche Persönlichkeit des Heiligen Geistes gelehrt. Endlich fehlen im Alten Testament auch nicht solche Schriftstellen, in denen (ähnlich wie im Neuen Testament, Matth. 28, 19 und 2 Kor. 13, 13) die drei Personen der Gottheit nebeneinander genannt werden. Eine solche Stelle ist offenbar Jes. 63, 8—10: Denn er (יְהוָה) sprach: Sie sind ja mein Volk, Kinder, die nicht falsch sind. Darum war er ihr Heiland. Wer sie ängstete, der ängstete ihn auch;[1258] und der Engel, so vor ihm ist (מַלְאַךְ פָּנָיו, der Engel seines Antlitzes, der angelus increatus, der Sohn Gottes[1259])), half ihnen. Er erlösete sie, darum daß er sie liebete und ihrer schonete. Er nahm sie auf und trug sie allezeit von alters her. Aber sie erbitterten und entrüsteten seinen Heiligen Geist (אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ).

Nachdem so aus den göttlichen Namen und den göttlichen Prädikaten die göttliche Persönlichkeit sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes festgestellt ist, ist es ganz natürlich, auch die Stellen des Alten Testaments auf die Dreieinigkeit zu beziehen,

1258) Nach dem K'ri לוֹ.

1259) Siehe die folgende Darlegung über den „Engel Jehovahs“.

a. in denen Gott im Plural von sich redet, wie 1 Mos. 1, 26: „Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei"; 1 Mos. 3, 22: „Adam ist worden als Unsereiner"; 1 Mos. 11, 7: „Wohlauf, lasset uns herniederfahren und ihre Sprache daselbst verwirren!" usw.; b. in denen Gott dreifach angerufen und gepriesen wird, wie 4 Mos. 6, 24—26: „Der HErr segne dich und behüte dich; der HErr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der HErr hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden!" mit dem Zusatz (V. 27): „Denn ihr sollt meinen Namen auf die Kinder Israel legen, daß ich sie segne." Ferner das Trishagion Jes. 6, 3: „Heilig, heilig, heilig ist der HErr Zebaoth! Alle Lande sind seiner Ehre voll!"

Zur Behandlung der Frage, ob die heilige Dreieinigkeit im Alten Testament geoffenbart sei, gehört auch die Besprechung der Schriftstellen, die von dem מַלְאַךְ יְהוָה reden und diesem göttliche Namen und Prädikate zuschreiben. Sie finden sich im ganzen Alten Testament von der Genesis an (Kap. 22, 11 ff.: Isaaks Opferung) bis zum Propheten Maleachi (Kap. 3, 1 ff.: der Engel des Bundes). An der ersteren Stelle heißt es V. 11—18: „Da rief ihm [Abraham] der Engel des HErrn vom Himmel und sprach: Abraham, Abraham! Er antwortete: Hie bin ich. Er sprach: Lege deine Hand nicht an den Knaben und tue ihm nichts; denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast deines einigen Sohnes nicht verschonet um meinetwillen" (schon dies „um meinetwillen" schließt die Beziehung auf einen angelus *creatus* völlig aus). Und nicht nur nennt Abraham V. 14 die Stätte „Der HErr (יְהוָה) siehet", sondern „der Engel des HErrn" redet abermal zu Abraham und bezeichnet sich V. 15—17 als Jehovah, der bei sich selbst geschworen hat, daß er Abrahams Samen segnen und mehren will wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres. Daß auch durch diese Aussagen die Beziehung auf einen geschaffenen Engel schlechterdings ausgeschlossen ist, liegt auf der Hand. Besonders ausführlichen Aufschluß über den „Engel des HErrn", den Gesandten Gottes *κατ' ἐξοχήν*, gibt uns die Stelle 2 Mos. 3, 1—15. Moses kommt als Schafhirte im Lande Midian mit seiner Herde an den Berg Horeb. Da erscheint ihm מַלְאַךְ יְהוָה in einer feurigen Flamme aus dem Busch. Weil der Busch von dem Feuer nicht verzehrt wird, so tritt Moses näher, um zu erkunden, warum der Busch nicht verbrenne. Bis dahin konnte noch an die Erscheinung eines angelus

creatus gedacht werden. Aber von V. 4 ab ist diese Annahme ausgeschlossen. Es heißt V. 4: „Da Jehovah sah, daß Moses herzutrat, rief ihm Gott aus dem Busch zu: Tritt nicht herzu!" Hier wird „der Engel des HErrn" Jehovah selbst genannt. Aber noch mehr. Der Engel des HErrn redet weiter zu Mose und bezeichnet sich als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und als den Gott seines Volkes Israel, das er nun durch Mosis Dienst aus der Knechtschaft Ägyptens erlösen will. Und als Moses auf eine noch nähere Bezeichnung dessen, der ihn gesandt hat, dringt, definiert sich der Engel des HErrn selbst als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, als den wesentlichen, unveränderlichen Gott. Luthardts Einwand, die Identifizierung des מַלְאַךְ יְהוָה mit יְהוָה erkläre sich daraus, daß ein geschaffener Engel als Repräsentant oder Gesandter Jehovahs sich sehr wohl als Jehovah selbst bezeichnen könne, ist sicherlich nicht stichhaltig. Wenn z. B. der englische Gesandte auf den Einfall käme, sich in Washington als Seine Majestät der König von England vorzustellen, so würde das seine schleunige Abberufung zur Folge haben.

Die Stellen, in denen der „Engel des HErrn" mit Jehovah identifiziert wird, sind zahlreich. Ein längeres Verzeichnis dieser Stellen mit deren Auslegung findet sich bei Gerhard.[1260] Luther sagt über den Maleach Jehovah in einer Predigt:[1261] „Also unterscheidet der Patriarch Jakob die Personen 1 Mos. 48, 15. 16: ‚Der Gott, der mich mein Leben lang ernähret hat bis auf diesen Tag, der Engel, der mich erlöset hat von allem Übel, der segne diese Knaben, daß sie wachsen und ihrer viel werden' usw. Hier gibt er dem HErrn Christo den Namen und heißt ihn einen Engel, nicht daß er seiner Natur oder Wesens halben ein Engel sei; denn das wäre eine öffentliche Abgötterei, daß er einen Engel anrufen und um seinen Segen bitten sollte; bekennt also mit dem Anrufen daß dieser Engel rechter, natürlicher Gott sei. Darum aber heißt er ihn einen Engel, daß er sein Wesen nicht allwege führen soll wie der unsichtbare Gott, sondern er soll auf Erden gesendet, in unser Fleisch gekleidet und für unsere Sünde aufgeopfert werden. Wie Christus im Neuen Testament auch pflegt zu reden: ‚Der Vater, der mich gesendet hat'; item: ‚Wie mich der Vater gesendet hat' und im Propheten Jesaia, 61, 1: ‚Der HErr hat mich gesendet, daß ich die zerschlagenen Herzen heilen soll'; item Jes. 63, 9: ‚Angelus faciei

1260) Loci, L. De Natura Dei, § 36. 37.

1261) Am Sonntag Trin. St. L. XIII, 670 f.

eius salvavit eos; der Engel, so vor ihm ist, half ihnen.' Also nennt Maleachi Christum einen Engel des Testaments, Mal. 3, 1. Daß also die zween Namen, Gott und Engel, zwei unterschiedliche Personen geben und doch das Wesen ganz einig und ohne allen Unterschied ist. Denn der Engel ist auch ewiger, natürlicher Gott, sonst würde Jakob ihn nicht anrufen; er heißt aber ein Engel seines Amtes und Befehls halben, welchen er als der Sohn vom Vater hat." Zu unserer Zeit vertreten die richtige Auffassung vom Maleach Jehovah als angelus increatus Hengstenberg, Keil, Thomasius, Rohnert, Philippi. Philippi schreibt:[1262] „Der Maleach Jehovah ist von Jehovah persönlich verschieden und doch eins mit ihm." Er verweist auf die folgenden Stellen: 1 Mos. 16, 7—14; Kap. 18. 19; 21, 17—19; 22, 11—18; 31, 11—13, vgl. mit 28, 11—22; 33, 25—30, vgl. mit Hos. 12, 5; 48, 15 f.; 2 Mos. 3, 1—7; 13, 21, vgl. mit 14, 19; 23, 20 f.; 33, 14 und Jes. 63, 8. 9; Jos. 5, 13; 6, 2; Richt. 6, 11—24; 13, 3—25. Philippi setzt hinzu, daß diese Stellen nach „der einfachsten und natürlichsten Deutung" „den Maleach Jehovah als unerschaffenen, mit Jehovah identischen Engel darstellen, welchem göttliche Attribute, Handlungen, Namen und Verehrung zugeschrieben werden. Wollte man dies nur als überschwengliche, orientalische Ausdrucksweise betrachten, so würde man damit allen festen Grund und Boden der Schriftauslegung unter den Füßen verlieren und verfiele in konsequenter Abfolge der rationalistischen Verflüchtigung auch der festesten und unauflöslichsten Offenbarung".[1263] Auch aus dem, was die Schrift über den Maleach

---

1262) Glaubenslehre 3 III, 191.

1263) Ebenso Joseph Addison Alexander in seinem kürzeren Jesaiaskommentar, Vol. II, p. 394, in der Auslegung von Jes. 63, 9: "The old Christian doctrine is that the Angel of God's presence, who is mentioned in the passages already cited, and from time to time in other books of the Old Testament (Gen. 28, 13; 31, 11; 48, 16; Ex. 3, 2; Josh. 5, 14; Judg. 13, 6; Hos. 12, 5; Zech. 3, 1; Mal. 3, 1; Ps. 34, 8), was that Divine Being who is represented in the New Testament as the brightness of the Father's glory and the express image of His Person (Heb. 1, 3), the image of God (2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15), in whose face the glory of God shines (2 Cor. 4, 6), and in whom dwelleth all the fulness of the Godhead bodily (Col. 2, 9). For the true sense of what follows [nämlich Jes. 63, 9], as to taking up and carrying them, see above, on chap. 46, 3. The verb *redeem* is not only of frequent occurrence in these prophecies (chap. 43, 1; 44, 22. 23; 48, 20; 49, 7, etc.), but is expressly applied elsewhere to the redemption of Israel from Egypt (Ex. 6, 5; Ps. 74, 2; 77, 16) and is therefore applicable to all other analogous deliverances."

Jehovah lehrt, wird bestätigt, was Luther über die Lehre von der Trinität im Alten Testament überhaupt sagt:[1264] „Im Neuen Testament ist von der heiligen göttlichen Dreiheit oder Dreifaltigkeit alles klar und gewaltig bezeugt, das im Alten Testament nicht so hell herausgestrichen, aber doch auch gewaltiglich angezeigt ist." Wenn Kirn, wie wir bereits hörten, sich zu der hochfahrenden Behauptung verstieg, daß heutzutage kein Theologe im Alten Testament Beweisstellen für die Trinität werde finden wollen, so hat er damit seine eigene Qualität als Theologe mehr als in Zweifel gestellt. Vor allen Dingen hat er nicht bedacht, daß er Christum und seine Apostel der falschen Beweisführung beschuldigt, weil diese, wie wir sahen, die heilige Dreieinigkeit aus dem Alten Testament beweisen.[1265]

7. Die Unbegreiflichkeit der Dreieinigkeit für die menschliche Vernunft.

Wir wagen es einerseits nicht, zwischen göttlicher Person und göttlichem Wesen einen Unterschied zu setzen, weil die Schrift jeder Person, nicht bloß dem Vater, sondern auch dem Sohn und dem Heiligen Geist, nicht nur einen Teil, sondern die ganze Gottheit zuschreibt. Dem Sohn kommt *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* zu (Kol. 2, 9), und der Heilige Geist ist schlechthin *ὁ θεός* (Apost. 5, 4). Luther drückt das so aus:[1266] Quomodo *distinguatur* persona a divinitate ipsa, non est rationis inquirere, nec angelis compre-

1264) Die drei Symbola. St. L. X, 1019.

1265) Diesen Punkt machen vornehmlich auch die alten lutherischen Theologen gegen alle geltend, welche behaupten, daß die Trinität nicht aus dem Alten Testament bewiesen werden könne. Sie sagen einerseits mit Luther, daß den alttestamentlichen Zeugnissen für die Trinität nicht dieselbe Klarheit wie den neutestamentlichen zukomme. Andererseits sagen sie mit Quenstedt, I, 516: Solis Veteris Testamenti testimoniis (Christus et apostoli) Iudaeos convicerunt et mysteria haec unice ex Scripturis Veteris Testamenti demonstrarunt. Matth. 22, 46; Act. 18, 24. 28. Aut itaque *ἔλεγχος* Christi et apostolorum fuit sufficiens et Iudaei ex solis Veteris Testamenti testimoniis convinci potuerunt, aut inepte Christus et apostoli ex invalido et inidoneo principio cum illis disputarunt; quod dictu impium. Und mit Kromayer, Theol. Pos.-pol. I, 146: Mirari subit, quod haec thesis [Trinitatem ex Vetere Testamento probari posse] ante annos non ita multos ab iis, qui Augustanae Confessionis esse volunt socii, fuerit impugnata. Nec enim ipsos praeterire potuit, quod *in conflictu cum Iudaeis*, Novum Testamentum non recipientibus, ex solo Vetere Testamento haec thesis a nostratibus tam firmiter fuerit asserta, ut *ἀνίκητος καὶ ἀκίνητος* hucusque substiterit.

1266) Opp. v. a. IV, 474. Deutsch: St. L. X, 178.

hensibile. Imo *periculosum* et *cavendum* est ibi, ullam *esse* putari distinctionem, cum sit quaelibet persona ipsissimus et totus Deus. Luther wendet sich gegen die Scholastiker, die einen Unterschied zwischen göttlicher Person und göttlichem Wesen setzen wollten, und urteilt, daß jene Scholastiker nicht gewußt hätten, wovon sie redeten. Er sagt: Frustranea est cogitatio et nihili Scoti et similium, qui formalem vel aliam distinctionem hic finxerunt. Nesciunt, quid loquantur vel affirment, dum talibus sapientiae pharmacis *rationem iuvare volunt*. Nam utcunque ista subtiliter dici videantur, ratio tamen non capit distinctionem formalem esse aliam quam realem seu essentialem. Andererseits müssen wir zwischen den drei Personen einen nicht bloß gedachten, sondern einen realen Unterschied setzen, da die Schrift Vater, Sohn und Heiligen Geist als *ἄλλος καὶ ἄλλος καὶ ἄλλος* beschreibt und nur der Sohn, nicht auch der Vater und der Heilige Geist, Mensch geworden ist. So stehen wir vor der Tatsache, die Luther a. a. O. so ausdrückt: Ratio non capit, *unam* rem indistinctam esse *tres* res distinctas. Und diese Tatsache nötigt, wie Luther, so auch uns das Geständnis ab: Excludenda est igitur mathematica et omnis totius creaturae cogitatio in credenda divinitate. Daher kann nicht ernstlich genug vor allen Versuchen, die Lehre von der Dreieinigkeit der menschlichen Vernunft begreiflich zu machen, gewarnt werden.

Die Erklärungsversuche. Der Christ mag sich durch Dinge, die er im Reich der Natur sieht, an die drei Personen der Gottheit in dem einen Gott erinnern lassen, aber er soll diese Dinge weder als Beweis noch auch als eine Bestätigung der Dreieinigkeit anführen.[1267] Daß es unmöglich ist, die Dreieinigkeit

1267) So weist Luther (I, 1150 f.) darauf hin, daß die Väter „zuzeiten unbequeme, zuzeiten auch schwache Beweise, als unter ihren Schülern und Zuhörern, den Artikel der Dreifaltigkeit zu gründen und zu beweisen, angeführt und gebraucht haben". Damit haben sie den Juden Anlaß gegeben zu behaupten, daß „unsere ganze Lehre von der Dreifaltigkeit unrecht und falsch sei". Luther setzt aber hinzu: „Wenn nun der Grund gelegt ist [aus den klaren Worten der Schrift, die die Dreieinigkeit lehren], so ist wohl erlaubt, daß man mit der Allegorie oder Figur die Sache erkläre und schmücke (addere lucem causae et ornare causam). So beweist auch Augustinus selbst die Dreifaltigkeit nicht daraus, daß er von dreierlei Kräften (potentiae) sagt im Menschen, und dennoch sind es liebliche Gedanken, daß man zugleich im Menschen und allen Kreaturen Fußtapfen und Merkmale (vestigia) sucht der göttlichen Dreifaltigkeit. Wie denn Petrus Lombardus auch tut, daß ein jeglich Ding geordnet und geschaffen sei mit der Schwere, Größe und Zahl; item, daß man in einem jeden Ding, so eine

aus dem Reich der Natur zu erkennen und zu beweisen, ergibt sich daraus, daß die Werke Gottes, die sich auf die Kreaturen (die Schöpfung und Erhaltung der Welt) beziehen (opera Dei ad extra), den drei Personen gemeinsam sind. An jedem Gräslein steht für jeden Menschen, der seinen Verstand (νοῦς) gebraucht, klar erkennbar geschrieben: „Mich hat Gott gemacht." Praesentemque refert quaelibet herba Deum. Aber an dem Gräslein steht nicht geschrieben: „Mich hat Gott der Vater und der Sohn und der Heilige Geist gemacht", weil es nicht drei Allmachten und drei Allmachtswirkungen, sondern nur eine Allmacht und eine Allmachtswirkung der Zahl nach (una numero omnipotentia, una numero actio omnipotentiae) jeder Person der göttlichen Majestät ganz und ungeteilt zukommt. Daß der eine wahre Gott, der Himmel und Erde und was darinnen ist, gemacht hat und erhält, Vater und Sohn und Heiliger Geist ist, das sagt und lehrt uns Gott nur in seinem Wort, worin er in menschlicher Sprache, wie ein Mensch zu einem andern Menschen, mit uns redet und uns, wie Luther es ausdrückt,[1268] offenbart, „was und wie Gott sei inwendig in sich selbst oder in seinem innerlichen Wesen". „Solches ist nicht durch menschliche Vernunft erforscht, erklettert oder erstiegen, sondern oben vom Himmel herab [in Gottes Wort] offenbart." Darum ist von allen dem Reich der Natur entnommenen Beweisen für die Trinität abzusehen.

Wir müssen aber auch darauf verzichten, die heilige Dreieinigkeit durch unser menschliches Denken (Spekulation) aus dem göttlichen Wesen selbst (z. B. aus dem göttlichen Verstand und Willen) oder aus den göttlichen Eigenschaften (z. B. aus der Eigenschaft der Liebe) ableiten zu wollen.[1269] In dieser Beziehung hat es innerhalb der lutherischen Kirche schon der spätere Melanchthon ver-

---

Größe hat, betrachte die Länge, Breite und Dicke; daß in der Philosophie sei ens verum unum, in der Sonne ihre Substanz, Licht und Hitze. Mit solchen Sprüchen kann man auf die Widersacher des Wortes nicht eindringen; uns aber sind es liebliche Gleichnisse und Merkmale des Artikels von der Dreifaltigkeit, den wir sonst gegründet und bewiesen haben und der uns bekannt ist."

1268) St. L. XII, 629 f.

1269) Vgl. über die „Augustinische Liebestrinität" De Trin. VIII, 8—10. Richard von St. Victor sucht (De Trin. III, 14) darzutun, daß die Gemeinschaft der Liebe in nicht weniger als drei Personen sein könne. (Bei Philippi, Glaubensl.2 II, 172.) Zu unserer Zeit ist Sartorius als ein Vertreter der „Liebestrinität" auch in Amerika bekannt geworden. (Die Lehre v. d. heil. Liebe, Abteilung I, 7 ff. Bei Philippi a. a. O.)

sehen, der im Corpus Doctrinae Misnicum lehrte: Filium Dei *cogitatione* a Patre genitum esse, quia Pater sese intuens et considerans gignat quandam substantialem sui imaginem et permanentem, sicut nostra mens accidentalem et evanescentem gignit. Der reformierte Philologe und Theologe Keckermann († 1609) wollte den Antitrinitariern dartun, daß die Dreiheit der Personen aus dem Wesen Gottes selbst sich ergebe (promanare) in dem Sinne, daß Gott nicht Gott sein könne, wenn es nicht drei verschiedene Existenzweisen oder Personen gäbe. Nachdem er dies bewiesen habe, werde er auch Zeugnisse aus der Schrift für die Trinität beibringen.[1270] Beide, Melanchthon und Keckermann, konnten sich — ganz oder teilweise — für ihre Konstruktionsgedanken auf eine ganze Reihe von Vorgängern (von Augustin an und früher) berufen.[1271] Die lutherischen Dogmatiker erinnern mit Recht sehr entschieden daran, daß die heilige Dreieinigkeit nur aus Gottes Offenbarung in seinem Wort erkannt und bewiesen werden könne. Quenstedt sagt[1272] gegen alle, die den Sohn aus dem göttlichen Verstande (per modum intellectionis) und den Heiligen Geist aus dem göttlichen Willen (per modum volitionis) ableiten wollen: *Destituitur autoritate Sacrae Scripturae.* Nullum enim manifestum dictum in Sacris Literis pro ea re habetur, scil. Filium Dei cogitatione vel per intellectum Patris esse genitum, Spiritum Sanctum vero per voluntatem procedere. Gegen Keckermann bemerkt Quenstedt: Nunquam obtinebit, Dei intellectum, in se reflexum, ex ista reflexione *imaginem ab intelligente distinctam* producere, Deique voluntatem, in se reflexam, ex ista reflexione amorem a voluntate distinctum spirare. Auf den Schaden solcher Spekulationen weist Quenstedt mit den Worten hin: Nihil aliud effecit [Keckermannus] istis ambagibus, quam ut, dum in lubricum rationis collocasset sublime mysterium, adversariis exponeret cavillationibus.[1273]

1270) Zitiert aus Keckermanns Systema Theol., lib. 1, c. 3, bei Gerhard, Loci, L. De Trinitatis Mysterio, § 27.

1271) Vgl. Quenstedt 1, 554, Antithesis.

1272) A. a. O., S. 559.

1273) Philippi erinnert a. a. O., S. 181, an eine richtige Darlegung Twestens [in dessen Dogmatik I, 196], daß es bedenklich sei, auf solche vermeintlichen philosophischen Beweise seine Überzeugung zu gründen, weil es den Sinn für wahre Gewißheit verderbe und den Geist gewöhne, in Sachen des Glaubens Probabilitäten für Evidenz und Schatten für Wahrheit zu halten: weil es verleite, den eigentlichen göttlichen Grund der christlichen Überzeugung hintanzusetzen; weil es dem Besonnenen die Lehre selbst verdächtig mache, die durch so zweifelhafte Argumente gestützt werden solle. Gewiß ein wahres Wort!

Wir wollen doch nie vergessen: Wer sich erlaubt, seine eigenen menschlichen Gedanken in bezug auf die göttliche Trinität zu haben, der erlaubt sich tatsächlich, den Heiligen Geist zu spielen. Die Schrift belehrt uns dahin, daß nur der Heilige Geist die Tiefen der Gottheit erforscht und weiß, was in Gott ist.[1274]) Es liegt eine an Wahnsinn grenzende Selbstüberhebung vor, wenn der kurzsichtige Mensch, der nicht einmal weiß, was in seinesgleichen, nämlich im Menschen, ist,[1275]) sich einbildet, wissen zu können, was im majestätischen Gott ist, der in einem Lichte wohnt, da kein Mensch hinzukommen kann.[1276])

Weil die moderne Theologie leugnet, daß die Schrift Gottes Wort ist, und infolgedessen aus der Schrift in das Ich des theologisierenden Subjekts umgezogen ist, so kann sie selbstverständlich auch nur menschliche Gedanken über die Trinität darbieten. Und weil der theologisierenden „Ich" viele sind, so tritt uns auch eine große Vielheit und Verschiedenheit der Ichgedanken über die Trinität entgegen. Wir können aber die verschiedenen Ichprodukte etwa in zwei Klassen einteilen. Die einen lassen aus ihrem Ich ganz offen den Unitarismus heraufsteigen. Sie erklären ausdrücklich, daß sie weder den Sohn noch den Heiligen Geist für eine göttliche Person halten. Wenn sie auch noch die Ausdrücke Vater, Sohn, Heiliger Geist gebrauchen, so sagen sie doch offen heraus, daß sie darunter drei verschiedene „Potenzen", Willen oder Wirkungsweisen der einen göttlichen Person verstehen. Wir haben hier der Sache nach — oft auch den Ausdrücken nach — die Wiedererweckung des alten modalistischen und dynamistischen Monarchianismus, resp. des Sozinianismus. Sie behaupten, daß die tres distinctae personae, die die „altorthodoxe" Lehre bekennt, theoretisch und praktisch zum Tritheismus, zur Annahme von drei Göttern, führe. Die ewige Wesenstrinität (ontologische Trinität) wird in eine geschichtliche Trinität (ökonomische Trinität) umgesetzt. Dies ist der liberale Flügel der modernen Theologie. In eine zweite Klasse können wir die Theologen rechnen, die unter dem Gesamtnamen der „konservativen" neueren Theologie zusammengefaßt werden. Auch sie wollen, weil sie den Umzug aus der Heiligen Schrift in das theologisierende Subjekt mitgemacht haben, die Trinität zunächst aus ihrem Ich entwickeln, dann aber vom Ich aus den Rückweg aus der ökono-

1274) 1 Kor. 2, 11: *τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.*

1275) 1 Kor. 2, 11: *Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ;*

1276) 1 Tim. 6, 16; Joh. 1, 18.

mischen Trinität zur Wesenstrinität aufsuchen. Sie wollen nämlich nachweisen, daß der dreifachen göttlichen Wirkungsweise, die das christliche Ich an sich erfahre, ein vorweltliches, metaphysisches dreifaches Verhältnis in Gott (in „den ewigen Tiefen der Gottheit") entspreche. Es besteht eine Art Fehde zwischen der liberalen und der konservativen Partei. Unschwer weist die letztere der ersteren Rückkehr zum Unitarismus nach. Leider sind aber auch die Liberalen in der Lage, dartun zu können, daß die konservative Richtung mit ihren Erneurungsversuchen in bezug auf die Trinitätslehre „vorläufig" noch nicht im Einklang stehe „mit Reformation und Altprotestantismus". Sie führen etwa aus: Die konservative Richtung ergehe sich in Versuchen, die Trinität aus dem Begriff der „Liebe" usw. zu konstruieren, um auf diese Weise die Trinität der menschlichen Vernunft begreiflich zu machen. Die konservative Richtung lehre ferner eine Subordination der Personen in ihrem Verhältnis zueinander. Auch wolle sie den Begriff der Person in Gott nicht als „individuelle" Persönlichkeit fassen, sondern meine, einen neuen Begriff von „Person" einstellen zu müssen. Das seien aber lauter Dinge, die mit der altprotestantischen Lehre von der Trinität nicht im Einklang ständen.[1277] Das ist allerdings wahr. Die konservative moderne Theologie wird auch in bezug auf ihre Trinitätslehre mit der christlichen Kirche nicht eher in Einklang kommen, als bis sie mit der christlichen Kirche wieder glaubt, daß die Heilige Schrift Gottes unfehlbares Wort ist, das „Ich" als theologisches Prinzip völlig aufgibt und daher auch von der heiligen Dreieinigkeit nur das glaubt und lehrt, was Gott selbst darüber in seinem Wort uns Menschen geoffenbart hat.[1278]

In bezug auf die Frage, ob die christliche Trinitätslehre der menschlichen Vernunft widerspreche, sagt Karl Hase[1279] nicht übel: „Auf eine Bestreitung aus Vernunftprinzipien hat sich die Kirchenlehre nicht einzulassen, da sie diesen [den Vernunftprinzipien] vielmehr alles zugesteht, was sie verlangen, daß die Trinität über die Vernunft und, sobald diese über sie urteilen will, auch wider die Vernunft sei." Nur hätte Hase hinzusetzen sollen, daß die Vernunft, welche über die Trinität urteilen und die Trinität bestreiten

---

1277) Vgl. Nitzsch-Stephan, S. 432 ff.

1278) Vgl. eine weitere Ausführung in bezug auf diesen Punkt bei der Lehre von Christi Person unter dem Abschnitt „Unio personalis und die christologischen Aufstellungen der Neuzeit", Bd. II, S. 114 ff.

1279) Hutterus Redivivus 10, S. 180.

will, nicht mehr Vernunft, sondern die Klimax der Unvernunft ist. Luther weist bei der Darlegung der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit immer wieder darauf hin, welche Unvernunft sich darin offenbare, wenn wir armen Menschen, die wir das Wesen der uns umgebenden Natur und unser eigenes Wesen nicht verstehen, mit unsern menschlichen Gedanken über Gottes Wesen urteilen und insonderheit die Schriftlehre von der Trinität bestreiten wollen. Er sagt z. B.:[1280] „So es Klügelns hier gälte, wollte ich's auch sehr wohl können und baß denn kein Jude noch Türke. Aber ich danke meinem Gott, der mir die Gnade getan hat, daß ich von solchem Artikel nicht disputiere, ob er wahr sei oder sich reime, sondern weil ich sehe, daß er in der Schrift so eigentlich gefaßt und gegründet ist, so glaube ich Gott mehr denn meinen eigenen Gedanken und Vernunft und lasse mich's gar nichts kümmern, wie es könne wahr sein, daß nur ein einiges Wesen und doch drei unterschiedliche Personen in solchem einigen Wesen sind, Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist. Denn es gilt hier nicht Disputierens, ob es wahr sei, sondern es gilt des, ob solches in Gottes Wort gegründet sei. . . . Weil nun Gottes Wort, wie jetzt gehört, klar und lauter dasteht und solcher Artikel von den heiligen Vätern so ritterlich erstritten ist, so bleibe dabei und disputiere nur nicht viel, wie Vater, Sohn und Heiliger Geist können ein Gott sein. Kannst du doch, armer Mensch, wenn du gleich aller Weltweisen Kunst zu Hilfe nimmst, nicht wissen, wie es zugeht, daß deine Augen über zehn Meilen Weges einen hohen Berg sehen; item, wenn du schläfst, wie es zugehe, daß du dem Leibe nach tot bist und doch lebest. So wir nun das geringste Ding von uns selbst nicht können wissen, ist es nicht eine große Torheit und Vermessenheit, daß wir mit unsern Gedanken (in des Teufels Namen) hinaufklettern und mit unserer Vernunft Gott in seiner Majestät eigentlich fassen und ausspekulieren wollen, was er sei? Warum tun wir aber solches nicht zuvor an uns selbst und fragen, wo doch unsere Ohren, Augen und andere Glieder mit ihrer Wirkung bleiben, wenn wir schlafen? Da könnte man ohne Fahr disputieren und spekulieren." Ferner:[1281] „Wir [Christen] fühlen's wohl, daß solche Lehre [daß Gott Mensch sei und in der einigen Gottheit drei unterschiedliche Personen] nicht will noch kann in die Vernunft gehen; bedürfen keiner hohen jüdischen

1280) Predigt am Sonntag Trinitatis, St. L. XIII, 664 ff.
1281) Die drei Symbola, St. L. X, 1007. 1018.

Vernunft, die uns solches zeige; wir glauben solches wissentlich und williglich. Bekennen und erfahren auch, daß, wo nicht über die Vernunft der Heilige Geist ins Herz leuchtet, ist's nicht möglich, solchen Artikel zu fassen oder zu glauben und dabei zu bleiben, sondern muß daselbst eine jüdische, hoffärtige, überwitzige Vernunft bleiben, die solchen Artikel verspotte und verlache und also sich selbst setze zu Richter und Meister über das göttliche Wesen, das sie doch nie gesehen hat noch sehen kann, weiß auch nicht, was sie urteilt oder wovon sie dichtet oder sagt; denn Gott ‚wohnet in einem Licht, da niemand zukommen kann', 1 Tim. 6, 16, sondern muß zu uns kommen, doch in der Latern' verborgen, und, wie Joh. 1, 18 steht: ‚Niemand hat Gott jemals gesehen; der Sohn in des Vaters Herz hat's uns offenbart'; und zuvor Moses spricht, 2 Mos. 33, 20: ‚Kein Mensch kann mich sehen und leben.' ... Da sind wir gar zu grobe Gesellen, die wir unsere blinde und arme Vernunft in solchen hohen Sachen mehr und höher achten denn der Schrift Anzeigen. So doch die Schrift Gottes Zeugnis von ihm selbst ist und Vernunft nichts von göttlichem Wesen wissen kann und will gleichwohl davon urteilen, das sie nicht weiß. Das heißt ja recht, den Blinden von der Farbe urteilen."

Im Anschluß hieran sei noch auf einige Anklagen oder vielmehr Verunglimpfungen hingewiesen, womit gerade auch der Unitarismus unserer Zeit die christliche Trinitätslehre zu diskreditieren sucht. Hierher gehört erstlich die Behauptung, daß die altkirchliche Trinitätslehre eine von den altkirchlichen Theologen ersonnene „künstliche Theorie", eine menschliche oder „philosophische" Spekulation sei. So ganz neuerdings wieder Horst Stephan.[1282] Vor ihm hat Ritschl sogar die Behauptung gewagt, „kirchenpolitische Gründe hielten ihn [Luther] wie seine Nachfolger bei der möglichst unveränderten Reproduktion der Lehre von Christi Person und von der Trinität fest".[1283] Solche wilden Reden, die die historische Wahrheit geradezu auf den Kopf stellen, wirken durch die Dreistigkeit, mit der sie ausgesprochen werden. Die historische Wahrheit ist diese, daß die alten Dogmatiker nicht bloß prinzipiell oder in der Theorie jede philosophische Konstruktion der Trinität verwerfen und deshalb Melanchthons Konstruktionsversuch als somnium Philippi abweisen, sondern nachweislich auch tatsächlich alles, was sie über das

1282) Glaubenslehre 1921, S. 193.

1283) Die christl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung 3 II, 18.

„innertrinitarische" Verhältnis in Gott aussagen, der Selbstoffenbarung Gottes in der Schrift entnommen haben. Die Dogmatiker können mit Luther sagen:[1284] „Daß wir solchen einigen Gott erkennen und glauben, wie er innerhalb seiner Gottheit drei unterschiedliche Personen sei, da sollen sie mit uns die Schrift ansehen. Denn wir es nicht von uns selbst erdichtet haben noch erdichten könnten, wo die Schrift uns nicht hierzu bewegte." Indem Luther den Schriftbeweis für die Gottheit Christi und die Dreieinigkeit sowohl aus dem Neuen als auch aus dem Alten Testament führt, fügt er hinzu:[1285] „Da mache ein Loch hindurch, wer da kann; ich kann's nicht." Auch wir haben oben bereits nachgewiesen, daß das, was Luther und die Dogmatiker von der heiligen Dreieinigkeit lehren, nicht „Philosophie" und „künstliche Theorie", sondern die klare Lehre der Schrift ist. Die modernen Kritiker Luthers und der Dogmatiker würden die „orthodoxe" Trinitätslehre auch als Schriftlehre erkennen, wenn sie die Schrift wieder für Gottes Wort halten und mit Luther und den Dogmatikern wirklich in die Schrift gehen könnten.

Eine weitere Behauptung von unitarischer Seite geht dahin, daß die orthodoxe Lehre den menschlichen Geist mit „toten Formeln" belaste und der christlichen Frömmigkeit geradezu hinderlich sei. Es genüge, den Sohn Gottes als den „Offenbarer" der göttlichen Liebe zu fassen. Dagegen ist zu sagen, daß gerade das, was unitarischerseits von Christo als dem Offenbarer der göttlichen Liebe gelehrt wird, als „tote Formel" im menschlichen Geist liegenbleibt und „religiös und dogmatisch" völlig „wertlos" ist. Allerdings ist der Sohn der Offenbarer der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit. Aber er ist dieser Offenbarer in seiner satisfactio vicaria, als das Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt, als der Sohn Gottes, der in der Fülle der Zeit Mensch wurde und an Stelle der Menschen sich unter die Pflicht und Strafe des göttlichen Gesetzes stellte.[1286] Diesen Sohn Gottes verklärt der Heilige Geist bis an den Jüngsten Tag in den Herzen der Menschen, so daß sie es durch Wirkung des Heiligen Geistes glauben.[1287] Was hingegen die Unitarier von Gottes Liebe ohne Christi satisfactio sagen, ist eine Unwahrheit, und der Heilige Geist, weil er der Geist der Wahrheit ist, gibt sich nicht mit der Verklärung und Bestätigung von Unwahrheiten ab. Deshalb

---

1284) Die drei Symbola, St. L. X, 1017.
1285) Predigt am Sonntag Trinitatis X, 669.
1286) Joh. 1, 29; Gal. 4, 4. 5; 3, 13.
1287) Joh. 16, 14.

bleiben alle fromm klingenden unitarischen Reden von der „Vaterschaft Gottes" bei Leugnung der wesentlichen Gottheit Christi und seiner stellvertretenden Genugtuung auf dem Gebiet der menschlichen Einbildung und Selbsttäuschung liegen. Sie werden auch als „tote Formeln" erfahren, sobald die gewaltsam zurückgedrängte Erkenntnis der persönlichen Sündhaftigkeit und Verdammungswürdigkeit in Anfechtung und Todesnot sich geltend macht. Dafür liefern auch Horace Bushnell, Ritschl, William Harper u. a. zu unserer Zeit die geschichtlichen Belege.[1288] Wir möchten auch hier wieder auf eine Bemerkung in Karl Hases Hutterus Redivivus hinweisen. Der Rationalist Klein hatte in seiner Dogmatik[1289] gegen die altkirchliche Lehre von der Trinität u. a. gesagt, die kirchlichen Formeln seien nichts als „leere Worte", bei denen man sich nichts Bestimmtes denken könne. Auch sei nicht einzusehen, „welchen Einfluß der Glaube an dieses Mysterium auf unsere Glückseligkeit und Tugend haben könnte". Ihm antwortet Hase:[1290] „Für eine Glückseligkeit, die nur auf Erden wohnt, und für eine Tugend, die nach Kantischer Religion einen Gott nur braucht, um ihre ärmlichen Taten zu belohnen, hat das Dogma [von der Dreieinigkeit] freilich keine Bedeutung. Für eine Glückseligkeit aber, die nur im Frieden mit Gott als Glückseligkeit bestehen kann, und für eine Tugend, die in ihren erhabensten Werken sich so arm fühlt, daß sie nur im Glauben an eine Erlösung und Heiligung sich beruhigt, hat der Glaube an einen erlösenden und heiligenden Gott eine solche Bedeutung, daß ohne ihn wahre Tugend und Glückseligkeit gar nicht möglich ist."

Endlich ist in alter und neuerer Zeit gegen die „orthodoxe" Lehre von der Trinität eingewendet worden, daß sie in der Praxis „notwendig zum Tritheismus" führe. Würden drei unterschiedene Personen in dem einen Gott angenommen, so würde damit die Anbetung Gottes (der cultus divinus) auf Vater, Sohn und Heiligen Geist verteilt, und so gehe die Einheit des cultus divinus

1288) Vgl. Bd. II, S. 442 f.

1289) Darstellung d. dogmat. Systems d. ev.-protest. Kirche nebst histor. und krit. Bemerkungen. Jena 1822, S. 197 f.

1290) Hutterus Redivivus 10, S. 181. Hase ist bekanntlich selbst Rationalist. Er hat persönlich weder die wesentliche Gottheit Christi noch die Wesenstrinität geglaubt. Aber ihn ärgerte — er war „ästhetischer Rationalist" — die Seichtigkeit, mit der die vulgären Rationalisten und die „neukirchlichen" Dogmatiker an der altkirchlichen Lehre Kritik übten. Deshalb stellt er sich in seinem Hutterus Redivivus auf den Standpunkt Hutters (was ihm freilich nicht immer gelingt) und wendet sich von hier aus gegen den Rationalismus.

verloren. Darauf ist zunächst zu sagen, daß die Heilige Schrift die Anbetung des einen Gottes in drei Personen lehrt und fordert. Die christliche Taufe soll im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geschehen. Die Schrift fordert ferner, daß alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren, und fügt hinzu: „Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat", Joh. 5, 23. Daher ist das altkirchliche Diktum schriftgemäß: Trium personarum est unus cultus divinus. Aber die Schrift gibt uns auch näheren Aufschluß über diesen Punkt. Von einer „Teilung" der Anbetung kann deshalb nicht die Rede sein, weil in jeder Person nicht etwa nur ein Drittel der Gottheit, sondern die ganze göttliche Majestät ist, im Sohn durch die ewige Geburt, im Heiligen Geist durch die ewige Hauchung oder durch das ewige Ausgehen vom Vater und vom Sohn; oder wie Luther es ausdrückt, wie wir bereits hörten: Quaelibet persona *totus* est Deus.[1291] Im Sohn ist *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* und der Heilige Geist *ὁ θεός*.[1292] Hase bemerkt gegen Klein: „Alle Künste der neueren Exegese haben nicht ausgereicht, im Neuen Testament die Spuren der Gottheit Christi auszulöschen, die aus einzelnen Stellen wohl weggedeutet werden kann, aber in ihrer Gesamtheit unvertilgbar steht." Ferner: Wer Gott als Vater anruft, ehrt damit zugleich den Sohn und den Heiligen Geist; denn Gott der Vater ist uns Menschen Vater nur durch die stellvertretende Genugtuung des Sohnes und durch die Offenbarung des Heiligen Geistes. Wer den Sohn ehrt, der ehrt damit sowohl den Vater, der ihn gesandt hat, Joh. 5, 23, als auch den Heiligen Geist, der den Sohn im Herzen der Menschen verklärt, Joh. 16, 14. Wer den Heiligen Geist anbetet, der betet damit den Vater und den Sohn an; denn der Heilige Geist ist der Geist sowohl des Vaters (Matth. 10, 20: *τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός*) als des Sohnes (Gal. 4, 6: *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ*).

8. Die kirchliche Terminologie im Dienst der christlichen Gotteserkenntnis.

Wir sahen, daß die christliche Gotteserkenntnis diesen Inhalt hat: Der wahre Gott ist nur einer, aber dieser eine wahre Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. Wir sahen auch, daß allein diese Gotteserkenntnis, die nicht aus Gottes Offenbarung im Reich der Natur, sondern nur aus Gottes Offenbarung in seinem

---

1291) Opp. v. a. IV, 474; St. L. X, 178. 1292) Kol. 2, 9; Apost. 5, 4.

Wort, aus der Heiligen Schrift, geschöpft wird, für uns sündig gewordene Menschen Heilserkenntnis ist. Die Schrift lehrt nämlich nicht nur, daß der eine ewige Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, sondern die Schrift fügt auch die Offenbarung hinzu, daß der Sohn Gottes in der Zeit Mensch geworden ist, um durch sein Eintreten für die Menschheit in seinem Leben und Leiden die ganze Menschenwelt mit Gott zu versöhnen. Wir sahen auch, daß es des Heiligen Geistes Werk ist, den Menschen das vom Sohne Gottes erworbene Heil im Evangelium zu verkündigen und zuzueignen. Wir finden denn auch, daß das Nicäno-Konstantinopolitanum in das Bekenntnis zur Dreieinigkeit auch das Bekenntnis zum Heilswerk des Sohnes und des Heiligen Geistes aufnimmt. Es heißt da nicht bloß: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα. — Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. — Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, sondern mit dem Glauben an den wesensgleichen Sohn (*ὁμοούσιον τῷ πατρί*) verbindet sich der Glaube an *τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα*, und mit dem Glauben an den Heiligen Geist verbindet sich der Glaube an das Heilswerk des Heiligen Geistes, *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν — τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*. Ebenso finden wir es bei Luther. Nachdem er gesagt hat, daß allein die Heilige Schrift uns den ewigen dreieinigen Gott, das „inwendige Wesen" Gottes, offenbart, fährt er fort:[1293] „Solche Offenbarung folgt und bricht eben aus dem höchsten Werke Gottes, welches ist eine Anzeigung seines göttlichen Rats und Willens, so er von Ewigkeit beschlossen und demselbigen nach auch verkündigt hat in den Verheißungen, daß sein Sohn hat sollen Mensch werden und sterben, das menschliche Geschlecht Gott zu versöhnen, weil uns von unserm greulichen Fall in Sünde und ewigen Tod durch kein ander Mittel konnte geholfen werden denn durch eine ewige Person, die da über Sünde und Tod Gewalt hätte, dieselbige zu tilgen und dafür Gerechtigkeit und ewiges Leben zu geben; das konnte kein Engel noch Kreatur, sondern mußte Gott selbst sein." Mit andern Worten: Der Zweck der Offenbarung der heiligen Dreieinigkeit in der Schrift ist nicht ein theoretischer, sondern ein eminent praktischer. Der Zweck ist nicht, dem menschlichen Geist Material darzubieten für die menschliche Spekulation, wie es möglich sei, daß der eine Gott Vater, Sohn und Hei-

---

1293) St. L. XII, 632.

liger Geist ist. Der Zweck ist vielmehr der, uns Menschen die Erkenntnis zu vermitteln, daß der ewige dreieinige Gott von Ewigkeit her auf die Errettung (σωτηρία) der sündig gewordenen Menschheit bedacht gewesen ist.[1294] Diese Selbstoffenbarung Gottes schließt nun aber auch die Offenbarung in sich, daß die ganze Menschheit und jedes einzelne Glied derselben in bezug auf die Erlangung des Heils an aller Selbsthilfe und an aller Selbstklugheit vollständig verzagen muß. Und von hier aus verstehen wir den schweren Kampf, den die christliche Kirche um die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, von allem Anfang an bis auf die Gegenwart, hat führen müssen. Alle Menschen sind ihrer natürlichen Art nach selbstgerecht und selbstklug, und im Interesse der menschlichen Selbsthilfe und der menschlichen Selbstklugheit ist mit großem Ernst die christliche Trinitätslehre von allen denen bekämpft worden, die nicht von ihrer Selbstgerechtigkeit und Selbstklugheit lassen wollten. Vor allen Dingen war das Absehen der Feinde der christlichen Kirche darauf gerichtet, die wesentliche Gottheit des Sohnes Gottes zu bestreiten und so den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen aus dem Wege zu schaffen, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung (ἀντίλυτρον). Denn es steht nach der Schrift so, wie Luther es ausdrückt:[1295] Solche Worte, daß der Sohn Gottes sich selbst für mich dargegeben hat, „sind lauter Donnerschläge und Feuer vom Himmel wider die Gerechtigkeit des Gesetzes und die Lehre von den Werken. So große Bosheit, so großer Irrtum, Finsternis und Unwissenheit war in meinem Willen und Verstande, daß ich nur durch ein so unaussprechlich großes Lösegeld befreit werden konnte. Was rühmen wir also, daß unsere Vernunft uns recht leite, daß unsere natürlichen Kräfte unverletzt seien, daß unsere Vernunft zum Besten geneigt sei, daß jeder tun müsse, soviel an ihm ist . . ., während ich doch hier höre, daß so viel Böses in meiner Natur ist, daß die Welt und alle Kreatur nicht genugsam gewesen ist, Gott zu versöhnen, sondern Gottes Sohn selbst dafür hat dargegeben werden müssen?“ Andererseits aber erkannten auch die Christen bei den Angriffen auf die wesentliche Gottheit des Sohnes Gottes den Ernst der Sachlage. Sie erkannten, daß sie mit der Gottheit Christi das gottmenschliche Versöhnungswerk Christi und damit das Objekt des seligmachenden Glaubens aufgeben würden. Und Gott erweckte seiner Kirche Männer, durch deren

1294) Röm. 16, 25 ff. 1295) Zu Gal. 2, 20. St. L. IX, 236 f.

öffentliches Zeugnis die Kirche bei ihrem Glauben an die Gottheit Christi und an die Gottheit des Heiligen Geistes erhalten wurde (*Nizäa 325, Konstantinopel 381*). Der Kampf der christlichen Kirche zu unserer Zeit ist nicht weniger ernst und schwer. Die moderne Theologie hat sich — das muß klar erkannt werden — im Interesse der menschlichen Selbstgerechtigkeit (Sittlichkeitsreligion) und im Interesse der Selbstklugheit (wissentliche Auffassung und Vermittlung der christlichen Religion) von der Heiligen Schrift als Gottes unfehlbarem Wort, von des Sohnes Gottes satisfactio vicaria und von der Trinitätslehre der Schrift losgesagt. Sehen wir so auf die Feindschaft, die die Welt außerhalb und innerhalb der Kirche der Trinitätslehre entgegenbrachte und entgegenbringt, so erscheint es als ein Wunder der göttlichen Gnade, daß die christliche Lehre von der Trinität und damit die christliche Gotteserkenntnis und damit die christliche Kirche selbst nicht ganz aus der Welt verschwunden ist. Daher hörten wir Luther sagen,[1296] er danke seinem *Gott, der ihm die Gnade getan habe*, daß er den Artikel von der heiligen Dreieinigkeit auf Grund der Offenbarung in der Schrift einfältig glaube. Und in demselben Zusammenhang: „Wir sehen in den Historien, daß Gott mit Macht darüber [über dem Artikel von der heiligen Dreieinigkeit] gehalten hat.“ Selbst Augusti, der mühsam sein Schiff durch den Nebel des Rationalismus hindurchzusteuern suchte, bemerkt schon in der ersten Auflage seiner Dogmatik (1809):[1297] „Die Geschichte macht uns teils mit absoluten Gegnern, teils mit mannigfaltigen Erklärungs- und Modifikationsversuchen bekannt. Aber es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß von dem Ursprunge des Christentums bis auf unsere Zeiten weder die Feinde noch die Modifikatoren, so gewiß sie auch gewöhnlich ihrer Sache zu sein glaubten, diese Lehre jemals haben verdrängen können. Auch hat sich der Glaube an den dreieinigen Gott niemals als einen schädlichen Irrtum gezeigt, sondern vielmehr immer als eine in Theorie und Praxis gleich heilsame Lehre bewährt. Diese Tatsachen sprechen mit besserem Erfolg für sie, *als ihr durch alle Deklamationen der Gegner* über ihre Unbegreiflichkeit geschadet werden kann.“

Was die Notwendigkeit (necessitas) der kirchlichen termini betrifft, so ist ihnen nicht eine absolute Notwendigkeit zuzuschreiben. Eine ausführliche Zusammenstellung der kirchlichen Ausdrücke, die die

---

1296) St. L. XIII, 675. 1297) System der christl. Dogmatik, S. 128.

alte Kirche bis ins sechste Jahrhundert wider die Irrlehrer gebraucht hat, die die Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes und damit die Dreieinigkeit leugneten, haben wir im sogenannten Athanasianischen Symbolum.[1298] Aber viele Christen hatten und haben den rechten Glauben von der heiligen Dreieinigkeit, ohne mit dem Athanasianischen Symbolum bekannt zu sein. Sie hatten und haben den rechten christlichen Glauben auf Grund der klaren Schriftaussagen über den dreieinigen Gott. Prüfen wir aber jene kirchlichen Ausdrücke auf ihren Inhalt, so stellt sich heraus, daß sie eine kurze Zusammenfassung (Luther: „Summarienwort") dessen sind, was die Schrift sole clarius über die Dreieinigkeit lehrt. Auch sollte hinzugefügt werden, daß es den Christen durchaus nicht schadet, wenn sie sich mit den kirchlichen Ausdrücken nicht nur obenhin, sondern genau bekannt machen. Wir haben deshalb auch (nach dem Vorgang der älteren Kirche) in unser St. Louiser Gesangbuch nicht nur das Apostolikum, sondern auch das Nicänum und das Athanasianum aufgenommen. Was Luther betrifft, so hat er durchaus kein Bedenken getragen, die meisten kirchlichen termini in seine Predigten vor dem Volk aufzunehmen. In bezug auf das Athanasianum insonderheit, das der moderne Unitarismus geradezu perhorresziert, sagt Luther:[1299] „Ich weiß nicht, ob die Kirche des Neuen Testaments nach der Zeit der Apostel eine wichtigere Schrift hat." Er zitiert in seinen Predigten das Athanasianum und beweist den Inhalt desselben als in der Schrift begründet.[1300] — Zu den kirchlichen termini, welche die Kirche in den Dienst der christlichen Gotteserkenntnis gestellt hat, gehören die folgenden:

1. Trinitas, Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit. Das Wort „trinitas" kommt in der Schrift selbst nicht vor,[1301] bringt aber in Zusammenfassung das zum Ausdruck, was Gott in seinem Wort von sich selbst sagt, nämlich, daß er nur einer (*οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς*, 1 Kor. 8, 4, unus Deus) und doch Vater und Sohn und Heiliger Geist ist (*βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, Matth. 28, 19, Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus). Augustana, Art. 1: „Erstlich wird

1298) Vgl. über das Athanasianum und die ökumenischen Symbole überhaupt Bente, *Historical Introduction to the Symbolical Books*, p. 9 sqq. Erster Teil der *Concordia Triglotta*. St. Louis, Mo. 1921.

1299) Zu Joel 3, 1. 2. St. L. VI, 1576. 1300) Z. B. X, 1007.

1301) Der erste Gebrauch des Wortes wird meistens Tertullian zugeschrieben. Cf. Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften III, 88.

einträchtiglich gelehrt und gehalten laut des Beschlusses Concilii Nicaeni, daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen, ewig, ohne Stück, ohne End', unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte, ein Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge." Neuere Theologen haben sich bei ihrer Verwerfung der kirchlichen Trinitätslehre auch auf Luther berufen. Doch dies ist ein ebenso grober Mißbrauch des Ansehens Luthers, als wenn dieselben Theologen sich für ihre Leugnung der Verbalinspiration ebenfalls auf Luther berufen. Allerdings sagt Luther, daß weder das lateinische Wort trinitas noch auch das deutsche „Dreifaltigkeit" „köstlich laute". Er setzt aber sofort hinzu, wie er das meine, nämlich so, daß, wie der menschliche Verstand, so auch die menschliche Sprache zu arm sei, adäquat den hohen Artikel von der Dreieinigkeit zu fassen und auszudrücken. Luther setzt ferner hinzu, daß diese Worte die christliche Gotteserkenntnis so gut ausdrückten, wie sie überhaupt ausgedrückt werden könne. Seine Worte lauten:[1302] „Es ist wohl nicht ein köstlich Deutsch, lautet auch nicht fein, Gott also zu nennen mit dem Wort ‚Dreifaltigkeit', wie auch das lateinische ‚trinitas' nicht köstlich lautet, aber weil man's nicht besser hat, müssen wir reden, wie wir können. Denn, wie ich gesagt habe, dieser Artikel ist hoch über menschlichen Verstand und Sprache, daß Gott als ein Vater seinen Kindern muß zugute halten, daß wir stammeln und lallen, so gut wir können, so nur der Glaube rein und recht ist. Denn man will dennoch so viel mit diesem Wort sagen, daß da soll geglaubt werden, daß die göttliche Majestät sei drei unterschiedene Personen, einigen wahrhaftigen Wesens. Denn dies ist der Christen Offenbarung und Erkenntnis von Gott."

2. Persona, Person, *πρόσωπον, ὑπόστασις*. Das Wort „Person" wurde und wird von der christlichen Kirche gebraucht, um die irrige Vorstellung der alten und neueren Unitarier abzuweisen, als ob Vater, Sohn, Heiliger Geist nur drei Offenbarungsweisen oder drei Wirkungsweisen oder drei Kräfte oder drei Eigenschaften in Gott seien. Positiv wollen wir mit dem Wort „Person" aussagen, daß in dem einen Gott drei „Ich" oder „Selbständige" seien. Luther bemerkt zu dem Ausdruck „Person":[1303] „Solches

1302) St. L. XII, 628 f. 1303) St. L. XIII, 669.

magst du nennen, wie du willst; wir heißen's eine sondere Person. Wiewohl es nicht genug geredet ist, sondern mehr gestammelt. Aber wir können ihm nicht tun, wir haben kein besseres Wort." Auch Luther weist darauf hin, was die christliche Kirche mit dem Wort Person abweisen will. Er sagt:[1304] „Wir glauben an einen einigen Gott und bekennen doch, derselbe einige Gott sei Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist. Nicht wie die Ketzer genarrt haben, als sollten solche drei Namen [Vater, Sohn, Heiliger Geist] nur eine einige Person deuten, so der Zeit nach anders und aber anders sich offenbart habe." So „narren" wahrhaftig auch die Unitarier unserer Zeit, die aus den drei Personen drei Potenzen, Wirkungen, Kräfte usw. machen. Die Beschreibung, welche die Augsburgische Konfession (Art. I) von „Person" gibt, genügt vollkommen: „Und wird durch das Wort persona verstanden nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst besteht (lateinisch: quod proprie subsistit), wie denn die Väter in dieser Sache dies Wort gebraucht haben." Andere Ausdrücke der Dogmatiker für Person sind: suppositum intelligens, substantia individua intelligens incommunicabile usw. Nun wird zwar von neueren Theologen behauptet, daß der Begriff „Person" im Laufe der Zeit sich geändert habe. Besonders nachdrücklich behauptet dies Seeberg:[1305] „Die Person bezeichnete einst — bei den Kirchenvätern — das Einzelwesen; jetzt meint das Wort das geistige Wesen des Einzelwesens." Selbst Ihmels sagt,[1306] „daß der Begriff Person, wenn er auf das innertrinitarische Leben Gottes angewandt werden soll, nicht im Sinne einer individuellen Persönlichkeit verstanden werden darf". Aber der Begriff Person zur Bezeichnung des „innertrinitarischen" oder „inwendigen Wesens" Gottes hat sich im Laufe der Zeit nicht geändert und wird sich nie ändern, weil Gott und sein Wort sich nicht ändern. Die Namen Vater und Sohn und Heiliger Geist (Matth. 28, 19) sind Bezeichnungen von Personen. Jeder, der diese Namen hört, sagten wir oben, denkt nicht an drei Erscheinungsformen oder Wirkungen oder Willen oder Kräfte usw., sondern an drei Personen oder „Ich". Wenn die Schrift ferner sowohl vom Vater als vom Sohn als auch vom Heiligen Geist aussagt, daß sie „erkennen", „wollen", „lehren", „strafen", „reden" usw., so sind damit abermals Personen bezeichnet, weil

1304) St. L. XIII, 674. 1305) Grundwahrheiten 5, S. 115.
1306) Zentralfragen 2, S. 184. Vgl. Nitzsch-Stephan, S. 492 ff.

jedermann zugibt: Actiones semper sunt *personarum.* Was sich im Laufe der Zeit geändert hat, ist nicht der Begriff von „Person", sondern der Begriff von „Theologie". Es gibt zu unserer Zeit „Theologen", die auf den ganz wunderlichen Gedanken verfallen sind, Gott nicht aus seinem Wort, sondern aus dem Ich des theologisierenden Subjekts erkennen zu wollen. Nach dieser theologischen Methode verwandeln sie „Vater", „Sohn" und „Heiligen Geist" in drei Kräfte, Wirkungen, Willen usw. Wie Seeberg sagt:[1307] „Diese ewige Liebesenergie [Gottes] erfüllte die menschliche Seele Jesu, so daß sie ihr Inhalt wurde. Das ist die Gottheit Christi." Und selbst hiermit hat sich eigentlich nichts geändert. Dieselbe Umdeutung von Vater, Sohn und Geist finden wir bereits bei den dynamistischen Monarchianern des dritten Jahrhunderts. So wird durch Gottes Gnade auch die christliche Kirche unserer Zeit bei dem Begriff von Person bleiben, den die Heilige Schrift so klar lehrt. Wie Luther, nachdem er den Kampf der Irrlehrer gegen die heilige Dreieinigkeit beschrieben hat, mit diesen Worten schließt:[1308] „Also ist dieser Artikel von der heiligen Dreifaltigkeit erstlich mit der Schrift, danach mit dem Kampf der Apostel und heiligen Väter und zuletzt auch mit Wunderwerken wider den Teufel und die Welt erhalten worden und soll, ob Gott will, noch erhalten werden, daß wir glauben an einen Gott, der da heißt Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist."

Doch so entschieden nach dem Vorgang der alten Kirche Luther und die Dogmatiker an dem Ausdruck „Person" festhalten, weil sie keinen besseren Ausdruck kennen, so verfehlen sie doch nicht, darauf hinzuweisen, daß dieser Ausdruck in der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit zugleich in einem ganz einzigartigen Sinne gebraucht wird. Wenn wir von drei menschlichen Personen reden, so hat jede Person ihr besonderes Wesen, ihren besonderen Willen und ihre besonderen Werke. Drei menschliche Personen haben drei Wesen, drei Willen und drei gesonderte Tätigkeiten. So ist es nicht bei den drei Personen in der göttlichen Majestät. Die drei Personen in Gott haben ein und dasselbe göttliche Wesen der Zahl nach, ein und dieselben göttlichen Eigenschaften (attributa divina, wie omnipotentia usw.) der Zahl nach, ein und dieselben göttlichen Werke (opera *ad extra*) der Zahl nach, wie wir bereits aus der Schrift nachgewiesen haben. (S. 462 ff.) Drei Menschen haben ein Wesen der Art nach (secundum speciem);

1307) Grundwahrheiten a. a. O. 1308) St. L. XIII, 679.

die drei Personen in Gott haben ein Wesen der Zahl nach (secundum numerum, eandem *numero* essentiam). Darum ist die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit: Deus verissime unus et tamen tres personae verissime (non tantum notionaliter, sed realiter) distinctae ein für die menschliche Vernunft ganz unerforschliches Geheimnis. Darum können wir auch der menschlichen Vernunft nicht erklären, wie allein der Sohn Gottes Mensch werden konnte, ohne daß zugleich der Vater und der Heilige Geist Mensch wurden. Die Tatsache steht aus der Schrift fest (Joh. 1, 14; Gal. 4, 4; Kol. 2, 9), aber was die Begreiflichkeit dieser Tatsache betrifft, so erklärt Luther, er wolle wohl so klug sein als irgendein Ketzer, wenn er das begreifen könnte.[1309] Chemnitz schreibt über den einzigartigen Gebrauch des Wortes „Person“ in der Schriftlehre von der heiligen Dreieinigkeit:[1310] Vocabulum ὑποστάσεως vel personae aliter usurpatur in ecclesia quam in vulgari consuetudine loquendi. In hominibus quid sit persona, scimus; quid sit in angelis, intelligimus. Petrus, Paulus, Iohannes sunt tres personae, quibus communis est una natura humana, sed differunt valde multum: 1. substantia, quia totus a toto distinctus est; 2. tempore, ut Iohannes est iunior Petro; 3. voluntate, ut Paulus contradicit Petro, Gal. 2, 11; 4. potentia; sic Paulus prae caeteris laboravit, 1 Cor. 15, 10; 5. operatione, ut Petrus in circumcisione, Paulus in gentibus, Gal. 2, 8. In Trinitate vero non ita distinguuntur personae, sicut angelus ab angelo, homo ab homine, inquit Cyrillus, ubi totus Petrus a toto Paulo localiter distinctus est; sed Ioh. 14, 10 Christus inquit: „Ego in Patre et Pater in me est.“ Item in creaturis non sequitur: ubi una persona est, ibi etiam esse reliquas propter naturam communem; quia unus angelus est in Persia, alter in Graecia, Dan. 10, 13; Filius vero dicit: „Pater non relinquit me solum, sed mecum est“, Ioh. 8, 29. Item in hominibus et angelis, ut dictum est, differunt personae tempore, voluntate, potentia, operatione; sed in personis Trinitatis est coaeternitas, una voluntas, una potentia, una operatio. Haec sunt Nazianzeni et Cyrilli. Et hoc discrimen necessario observandum est. Neque enim tantum est mysterium, ad quod etiam angeli obstupescunt, si ita esset una essentia, tres personae, sicut Michael, Gabriel, Raphael sunt tres personae, quibus unica angelica natura communis est et ex aequo convenit. Ex his fundamentis sumpta

---

1309) St. L. VII, 2161. 1310) Loci, p. 30 sq.

est vulgaris regula: *Personae Divinitatis non essentialiter differunt,* ut in creaturis, ubi una quaevis suum proprium esse habet; *nec tantum est ibi distinctio rationis,* ut voluit Sabellius, sed *realiter distinguuntur, modo tamen nobis incomprehensibili et incognito.*... Quodsi quis cavillari voluerit, vocabula essentiae et personae non esse satis propria ad designandum arcanum illud mysterium Unitatis et Trinitatis, is sibi hoc responsum habeat, quod Augustinus dicit l. 5, De Trin.: „Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino.“

3. Essentia, *οὐσία, φύσις,* Wesen. Wir verstehen unter „Wesen" in der Trinitätslehre das eine, das heißt, nur einmal vorhandene göttliche Wesen (eadem numero essentia), das ganz und ungeteilt jeder der drei Personen der göttlichen Majestät zukommt. Deshalb wird, wie das Wort „Person", so auch das Wort „Wesen", in der Trinitätslehre in einem einzigartigen Sinne gebraucht. Wenn wir z. B. von drei Menschen sagen, daß sie ein Wesen haben, so ist das, was wirklich (in concreto) existiert, dreimal oder in drei Exemplaren vorhanden. Das eine Wesen bei drei menschlichen Personen ist ein bloßes Gedankending, ein Abstraktum, ein nomen universale. Hingegen ist das eine göttliche Wesen der drei Personen in Gott ein Konkretum, etwas wirklich Existierendes, weil es nur einmal vorhanden ist und ganz und ungeteilt jeder der Personen der göttlichen Majestät zukommt oder der ganze Gott selbst ist. Das ist es, was unsere alten Lehrer auf Grund der Schrift durchaus festhalten. So Chemnitz:[1311] *Essentia* hominum est aliquid communicabile, sed est nomen universale, quod per se revera non existit, sed cognitione tantum colligitur et intellectu comprehenditur. Essentia vero *in divinis* non imaginarium quiddam est, ut genus vel species, sed revera existit, quamvis est communicabilis. *Augustinus* eleganter hoc expressit. „Essentia“, inquit, „praedicatur de Patre, Filio et Spiritu Sancto non ut genus de speciebus, nec ut species de individuis, nec ut totum de partibus, sed alio quodam ineffabili et incomprehensibili modo.“ In toto enim hoc articulo illa regula Augustini diligenter est observanda: „Si non potes invenire, quid sit Deus, tamen caveas de eo sentire, quod non est.“ Intelligit ergo ecclesia nomine essentiae non nomen universale, ut philosophi

1311) Loci I, p. 38 sq.

nominant essentiam humanam, sed naturam divinam revera existentem, quae communicabilis est et communis tribus personis, Patri, Filio et Spiritui Sancto, et est tota in singulis. Et haec tantum nominis definitio est, inquit Nazianzenus. Quid autem sit, quoad definitionem rei, hoc nesciri dico, nisi quod attributa in definitione Dei posita dicimus esse ipsam Dei essentiam.[1312]) Daß die numerische Einheit des göttlichen Wesens bei den tres realiter distinctae *personae* festgehalten werden muß, legt Luther so dar:[1313]) „Ein Mensch, vom andern geboren, wird nicht allein eine besondere eigene Person von seinem Vater, sondern auch ein besonder eigen Wesen und bleibt nicht in seines Vaters Wesen noch der Vater in seines Sohnes Wesen. Aber hier [in der göttlichen Majestät] wird der Sohn geboren in andere Person und bleibt doch in seines Vaters Wesen und der Vater in des Sohnes Wesen; scheiden sich also nach den Personen, bleiben aber in einem einigen unzertrennten und ungeschiedenen Wesen. Also wenn ein Mensch vom andern ausgeht und gesandt wird, da scheiden sich nicht allein die Personen voneinander, sondern auch das Wesen, und kommt einer fern von dem andern. Aber hier geht der Heilige Geist aus vom Vater und Sohne, wie er auch gesandt wird vom Vater und Sohne, und scheidet sich wohl in eine andere Person, aber bleibt doch in des Vaters und Sohnes Wesen und der Vater und Sohn in des Heiligen Geistes Wesen, das ist, alle drei Personen in einer ewigen Gottheit. Darum nennen die Theologen solche Geburt eine innenbleibende Geburt, die nicht aus der Gottheit falle, sondern allein vom Vater komme und in der Gottheit bleibe. Also des Heiligen Geistes Ausgang heißen sie einen innenbleibenden Ausgang, der nicht aus der Gottheit gehe, sondern allein vom Vater und Sohne, und in der Gottheit bleibt. Wie das zugehe, sollen wir glauben; denn es ist auch den Engeln nicht ausforschlich, die es doch ohne Unterlaß mit Freuden sehen: und alle, die es haben wollen begreifen, haben den Hals darüber gebrochen."[1314])

1312) Ebenso Gerhard: Loci, L. De Nat. Dei, § 49: Essentia hominum est nomen universale, quod per se revera non existit, sed *cogitatione* tantum colligitur et *intellectu* comprehenditur. Essentia vero in divinis non est quiddam *imaginarium*, ut genus vel species, sed revera existit, quamvis sit communicabilis.

1313) St. L. X, 1008 f.

1314) Bekanntlich waren zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche Verhandlungen nötig, um in bezug auf die Ausdrücke „Wesen" und „Person" eine

4. *Ὁμοούσιος τῷ πατρί*, Patri coessentialis oder consubstantialis, eines Wesens mit dem Vater. Dieser Terminus des Konzils zu Nizäa (325) bringt gegen den Arianismus, der den Sohn Gottes das erste Geschöpf nannte (*κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων*), die Schriftwahrheit zum Ausdruck, daß der Sohn eines Wesens — und zwar unius *numero* essentiae — mit dem Vater ist. Es sei nochmals daran erinnert, wie entschieden Luther betont, daß das Konzil zu Nizäa mit dem *ὁμοούσιος* nichts Neues gelehrt, sondern

---

Verständigung zu erzielen. Verlauf und Resultat der Verhandlungen faßt Baier (II, 57) so zusammen: Quamvis Graeci et Latini aliquamdiu inter se *contenderent*, atque illi quidem putaverint, nomine *personae* apud Latinos designari officium aut habitum externum [persona ist im Lateinischen zunächst die Maske, die Rolle, die der Schauspieler spielt, der Rang usw.] ac propterea tres personas non importare aut exprimere *realem* distinctionem Patris, Filii et Spiritus Sancti, Latini vero putarent *ὑπόστασιν* denotare in casu recto ipsam essentiam, ut, admissis tribus *ὑποστάσεσι*, statuendae sint tres essentiae: postea tamen, cum se invicem rectius intellexissent, factum est, ut Graeci dicerent tria *πρόσωπα* et Latini tres *hypostases*. Augustinus weist (De Trin. VII, 4) auf den verschiedenen Sprachgebrauch hin: Aliter Graeci accipiunt substantiam quam Latini. Chemnitz bemerkt (Loci 1, 38): Rixae ortae sunt de vocabulo *ὑποστάσεως* inter Graecos et Latinos, und lobt dann die Nachgiebigkeit der Griechen: Graeci *propter concordiam* cesserunt Latinis et coeperunt ipsi quoque dicere *τρία πρόσωπα*, quod vocabulum personae esset antiquius. Zur Begründung seines Urteils verweist Chemnitz auf Gregors von Nazianz Orat. 31 in Laudem Athanasii, wo Gregor sage: Graeci confitentur unam *οὐσίαν* et tres *ὑποστάσεις*. Itali, ob linguae angustiam et nominum inopiam, substantiam non possunt distinguere ab essentia, ac ideo Personas nominant. Athanasius hoc intelligens, utramque partem convocavit, et cum videret eos *in rebus* idem sentire, suasor et auctor fuit, ut propter concordiam *in modis loquendi* etiam convenirent. Chemnitz' dogmenhistorische Abhandlung über den Gebrauch der Ausdrücke „Wesen" und „Person" verdient auch heute noch beachtet zu werden. Beachtenswert ist auch Chemnitz' Rat, auf den Nachweis zu verzichten, daß *οὐσία, πρόσωπον* und *ὑπόστασις* in der Schrift in demselben Sinne vorkommen, in dem sie von der Kirche im Kampf wider die Irrlehrer gebraucht wurden. Er nennt sie peregrina vocabula, rechtfertigt aber ihren Gebrauch mit dem Hinweis auf ein Doppeltes: 1. quamvis haec vocabula in Scriptura non inveniuntur in tali significatione, tamen *res ipsas*, quas ecclesia his vocabulis intelligit et significat, in Scriptura expresse esse positas et patefactas; 2. ecclesiam *non aliqua petulanti novitatis studio* discessisse a simplici proprietate verborum Scripturae, sed, ut eleganter et vere inquit Augustinus, loquendi necessitate a Graecis et Latinis parta esse haec vocabula propter errores et insidias haereticorum. Chemnitz verweist, wie auch Luther, auf Athanasius' Disputation mit Arius vor dem heidnischen Richter Probus. (L. c., p. 37.)

nur die Lehre der Schrift Arius' Irrtum gegenüber bekannt hat.[1315]) „Homousius" — sagt Luther a. a. O., 2211 — „heißt einerlei Wesen oder Natur oder einerlei und nicht zweierlei Wesen, wie die Väter im Concilio hatten gesetzt und im Latein gesungen wird: consubstantialis, etliche coexistentialis, coessentialis hernach nenneten." Auch steht fest, daß Athanasius die Homousie von der numerischen Einheit des Wesens verstand, weil er jede Teilung des göttlichen Wesens abweist und positiv sagt:[1316]) *Ἕν εἰσιν αὐτὸς* [der Sohn] *καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος.*

Die Ursache des arianischen Streites findet Gieseler[1317]) wunderlicherweise in Arius' „historisch-exegetischer Bildung" in der Schule des Antiocheners Lucianus, während Luther sehr richtig urteilt:[1318]) „In solch schön friedlich Paradies und fröhliche Zeit [die Verfolgung der Christen seitens der Heiden hatte aufgehört] kommt die alte Schlange und erwecket Arium, einen Priester zu Alexandria, wider seinen Bischof und wollte etwas Neues aufbringen wider den alten Glauben und auch ein Mann sein; ficht seines Bischofs Lehre an, daß Christus nicht Gott sei, und fielen ihm zu viel Priester und große, gelehrte Bischöfe, und nahm das Unglück in viel Landen sehr zu, bis daß sich Arius durfte rühmen, er wäre ein Märtyrer und müßte um der Wahrheit willen leiden von seinem Bischofe Alexandro, der ihm solches nicht ließ gut sein, schrieb schändliche Briefe in alle Lande wider ihn." Wir nennen Gieselers Urteil über die Entstehung des Arianismus „wunderlich", weil es noch nie vorgekommen ist und auch nie vorkommen kann, daß jemand infolge „exegetischer Bildung" die Gottheit Christi oder die Dreieinigkeit oder die satisfactio vicaria oder die Inspiration der Schrift usw. leugnet. So möchte freilich auch die moderne Theologie ihre Leugnung sämtlicher Grundartikel der christlichen Religion begründen. Ihr ist die Rede, daß sie auf dem Wege der „Exegese", der „tieferen Schrifterfassung" usw. zu ihrer Stellung gekommen sei, sehr ge-

1315) St. L. XVI, 2188 f.: „Das Konzilium hat diesen Artikel nicht aufs neue erfunden oder gestellet, als wäre er zuvor nicht gewest in der Kirche, sondern wider die neue Ketzerei Arii verteidigt. . . . Denn wo wären die Christen blieben, so vor diesem Concilio wohl mehr denn dreihundert Jahre, von den Aposteln her, geglaubt und den lieben HErrn JEsum als einen rechten Gott angebetet und angeruft und darüber gestorben und sich jämmerlich martern hätten lassen?"

1316) Contra Arianos III, 4. Bei Seeberg, Dogmengesch.² I, 166.

1317) Kirchengesch. I, 333.

1318) St. L. XVI, 2186.

läufig. Aber die wahre „exegetische Bildung" besteht bekanntlich darin, daß wir „mit der Schrift also handeln, daß wir denken, wie es Gott selbst rede" (Luther), und an Christi Wort allen Menschengedanken gegenüber bleiben. (Joh. 8, 31. 32.) Die Genesis des Arianismus wie jeder andern Form der Heterodidaskalie, auch der Heterodidaskalie unserer Zeit, ist 1 Tim. 6, 3 f. für alle Zeiten genau aufgedeckt. Es ist das Sichabwenden von den heilsamen Worten unsers HErrn JEsu Christi und die daraus folgende Typhose, das ist, das Aufgeblasensein in eigener Weisheit, modern ausgedrückt: die Konstruktion der christlichen Lehre aus dem religiösen Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts. Den wahren Grund, warum Luther und Melanchthon nicht gewagt hätten, einen „Neubau" in der altkirchlichen Trinitätslehre vorzunehmen, gibt neuerdings Horst Stephan mit den Worten an:[1319] „Sie waren viel zu sehr gewohnt, die Bibel als Erkenntnisquelle und die altchristlichen Bekenntnisse als Zusammenfassung der biblischen Lehre zu betrachten." Stephan verweist auf Erl. A.² 9, 33, wo Luther — aber nicht wie aus alter Gewohnheit — sagt: „Dieser Glaube" („daß nur ein einiger Gott sei und dennoch drei unterschiedliche Personen sind in einem einigen göttlichen Wesen, wie es die heiligen Väter aus Mose und aus der Propheten und Apostel Schriften mit Fleiß zusammengelesen und wider alle Ketzer erhalten haben") — dieser Glaube „ist auf uns geerbet, und Gott hat ihn mit Gewalt in seiner Kirche bis auf den heutigen Tag wider alle Rotten und Teufel erhalten. Darum sollen wir auch einfältig dabei bleiben und nicht klug sein".[1320] Zur Warnung fügt Luther noch hinzu, daß „unser Gott die selig macht, die nicht klug wollen sein und schlecht dem Worte glauben; die andern, welche der Vernunft in solchen Sachen folgen wollen und das Wort verachten, sollen über ihrer Weisheit zu Boden gehen und verderben".

5. Filioque. Dieser Terminus bringt zum Ausdruck, daß der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgeht. Das Filioque ist nach jetzt allgemeiner Annahme vom Konzil zu Toledo (589) in das Nicäno-Konstantinopolitanum eingefügt worden. Aber auch hier ist die kirchliche Formulierung später als der Glaube der Christen. Die Christen haben der Sache nach das Filioque stets geglaubt, wenn sie lasen oder hörten, daß die Schrift den Heiligen Geist wie den Geist des Vaters (Matth. 10, 20), so auch

1319) Glaubenslehre 1921, S. 192. 1320) St. L. XII, 656.

den Geist des Sohnes (Gal. 4, 6) nennt und die Sendung des Geistes wie dem Vater (Joh. 14, 16), so auch dem Sohne (Joh. 15, 26; 16, 7) zuschreibt, und zwar mit der hinzugefügten näheren Erklärung, daß der Heilige Geist das, was er redet, nicht von sich selbst redet, sondern vom Sohne nimmt (Joh. 16, 13. 14). Außerdem heißt der Heilige Geist der Geist der Lippen des Messias (Jes. 11, 4), der Geist seines Mundes (2 Thess. 2, 8). Auf das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Sohne weisen auch die Worte Joh. 20, 22 hin: *Ταῦτα εἰπὼν ἐνεφύσησε καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον.* Bekanntlich ist das Filioque später zum Differenzpunkt zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche geworden. Conf. Orthod. (1643), p. 142: *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ὡς πηγῆς καὶ ἀρχῆς τῆς θεότητος.*[1321])

6. *Περιχώρησις, ἐνύπαρξις*, circumincessio. Mit diesen Ausdrücken ist das Ineinandersein oder die gegenseitige Durchdringung der göttlichen Personen ausgesagt, weil jeder der drei Personen das numerisch eine göttliche Wesen ganz und ungeteilt zukommt. Es ist die immanentia et inexistentia mutua, qua una persona propter essentiae unitatem est in alia.[1322]) Diese Lehre

---

1321) Bei Plitt, Grundriß der Symbolik 3, S. 40. Vgl. über neuere Leugner des Filioque M. Günther, Populäre Symbolik 4, St. Louis 1913, S. 131 f. Daß das Filioque der Sache nach auch in öffentlichen Schriften vor dem Konzil zu Toledo (589) gelehrt worden ist, ist allgemein zugestanden. Augustinus hat den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn gelehrt. (Seeberg, Dogmengesch.2 I, 195.) Dasselbe ist auch im Athanasianum ausgesagt: „Der Heilige Geist ist vom Vater und Sohn, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend." Die Dogmatiker weisen nach, daß nach der Schrift der Heilige Geist in demselben Verhältnis zum Sohn wie zum Vater steht. So Baier II, 69: Spiritus Sanctus non tantum *Patris*, Matth. 10, 20, sed et *Filii* Spiritus dicitur, Gal. 4, 6; Rom. 8, 9; 1 Pet. 1, 11. Dicitur enim Spiritus eius personae, a qua spiratur. Baier verweist dann noch auf Joh. 20, 22, Jes. 11, 4, vgl. mit 2 Thess. 2, 8. Diesen Beweis sollten auch diejenigen unter den neueren Theologen gelten lassen, welche zugeben, daß den ökonomischen göttlichen Akten „vorzeitliche" oder „ontologische" Verhältnisse in Gott entsprechen müssen. Was die Griechen betrifft, so hätten sie wohl kaum das Filioque so hartnäckig geleugnet, wenn sie nicht nach einem Grund für die Trennung von der abendländischen Kirche gesucht hätten.

1322) Quenstedt I, 470: *Ὁμοουσίας* consequentia sunt *περιχώρησις* seu *ἐνύπαρξις*, circumincessio, immanentia et inexistentia mutua et singularissima, qua una persona propter essentiae unitatem est in alia, Ioh. 14, 11; 17, 21.

ist klare Schriftlehre. Joh. 14, 11: ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. Joh. 17, 21: σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί. Bei diesem klar in der Schrift bezeugten gegenseitigen Ineinandersein der Personen ist aber zugleich auf Grund der Schrift im Glauben festzuhalten, daß nur der Sohn, nicht auch der Vater und der Heilige Geist, Mensch geworden ist. Luther wollte, wie wir oben hörten, wohl so klug sein wie irgendein Ketzer, wenn er das begreifen könnte.

7. Die opera divina ad intra und die opera divina ad extra. Diesen Termini ist schon früher und sonderlich zu unserer Zeit nachgesagt worden, daß sie die Klimax der Spitzfindigkeit, Unverständlichkeit und Bedeutungslosigkeit der altkirchlichen Terminologie in bezug auf die Trinitätslehre darstellten. Aber sie beruhen nicht auf menschlicher Spitzfindigkeit, sondern sind der Sache nach in der Schrift enthalten. Und was ihre Verständlichkeit betrifft, so wurde oben bereits daran erinnert und gezeigt, daß Luther z. B. diese Termini ohne Bedenken in seine Predigten vor dem Volk aufgenommen hat. Unter opera divina ad extra verstehen wir die Werke Gottes, welche sich auf die Welt beziehen oder ihr Objekt an und in der Welt haben, wie die Schöpfung und Erhaltung der Welt und die Sammlung und Erhaltung der Kirche. Wir stellten bereits aus der Schrift fest, daß diese Werke den drei Personen gemeinsam sind, weil die drei Personen nicht drei göttliche Wesen, sondern ein und dasselbe göttliche Wesen und nicht drei Reihen von göttlichen Eigenschaften und Werken, sondern ein und dieselben göttlichen Eigenschaften und Werke haben. Daher das altkirchliche Axiom: Opera divina ad extra sunt *indivisa*. Daneben aber nennt die Schrift göttliche Werke, die ihr Objekt nicht an der Welt und innerhalb der Welt, sondern innerhalb der Gottheit haben. Luther nennt sie „innenbleibende göttliche Werke" oder auch Werke, die nicht „aus der Gottheit fallen". Diese Werke sind die ewige Zeugung (generatio) des Sohnes und die ewige Hauchung (spiratio) des Heiligen Geistes. Wenn in der Schrift der Sohn „der Eingeborne vom Vater" heißt (ὁ μονογενὴς παρὰ πατρός), so ist uns damit ein göttliches Werk innerhalb der ewigen göttlichen Majestät geoffenbart, das, vom Vater ausgehend, sich auf den Sohn bezieht. Und wenn die Schrift den Heiligen Geist sowohl den „Geist des Vaters" (τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός) als auch den „Geist des Sohnes" (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ) nennt, so offenbart sie uns damit ein göttliches Werk innerhalb der göttlichen Majestät, das, vom Vater und vom Sohne ausgehend, sich auf den

Heiligen Geist bezieht. Durch die Offenbarung dieser „innenbleibenden" göttlichen Werke offenbart uns die Heilige Schrift ganz klar, daß in der einen ewigen göttlichen Majestät drei unterschiedene göttliche Personen sind: der Vater, der Sohn, der Heilige Geist; denn Vater, Sohn und Heiliger Geist sind Personenbezeichnungen. Diese opera divina ad intra sind den drei Personen nicht gemeinsam wie die opera ad extra. Vielmehr wird die Zeugung des Sohnes nur dem Vater zugeschrieben, und dadurch werden Vater und Sohn als unterschiedene Personen geoffenbart. Und die Hauchung (spiratio) des Heiligen Geistes wird dem Vater und dem Sohn zugeschrieben, und dadurch wird der Heilige Geist als eine vom Vater und Sohn unterschiedene Person geoffenbart. So dienen die opera divina ad intra, weil sie divisa sind (Axiom: Opera ad intra divisa sunt), der Unterscheidung von drei Personen innerhalb der göttlichen Majestät. Sie werden deshalb auch „persönliche Akte" (actus personales) genannt. Um diese Unterscheidung der Personen dem unitarischen Irrtum gegenüber festzuhalten und jede Vermengung der Personen abzuweisen, ist dann noch hinzugefügt worden, daß dem Vater als persönliche Beschaffenheit das Vatersein (paternitas), dem Sohn als persönliche Beschaffenheit das Sohnsein (filiatio), dem Heiligen Geist als persönliche Beschaffenheit das Geistsein oder Gehauchtwerden (spiratio passiva, processio) zukommt. Dies sind die sogenannten „persönlichen Eigenschaften" (proprietates personales, characteres hypostativi), die mit den persönlichen Akten (actus personales) gegeben sind. Sie haben, wie gesagt, den Zweck, den Unterschied der Personen festzuhalten und die Vermischung der Personen auszuschließen. Denselben Zweck haben die weiteren näheren Beschreibungen der Personen im Athanasianum: „Der Vater ist von niemand, weder gemacht noch geschaffen noch geboren. Der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht noch geschaffen, sondern geboren. Der Heilige Geist ist vom Vater und Sohn, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend." Diese näheren Beschreibungen der drei Personen hat man in Zusammenfassung proprietates et notiones personales genannt.[1323] Diese kirchlichen Ausdrücke werden sonderlich zu unserer

---

1323) Baier-Walther II, 64: Distinguuntur personae divinae *actibus* personalibus, *proprietatibus* et *notionibus* personalibus. Hinzugefügt ist ein Zitat aus Löber, Ev.-Luth. Dogm., St. Louis und Leipzig 1872, S. 201 ff.: „Die persönlichen Wirkungen sind diejenigen Wirkungen innerhalb des göttlichen Wesens (opera ad intra), vermittels welcher eine Person der hochheiligen

Zeit als „künstliche Theorie", „scholastische Spekulation" und „inhaltlos" bezeichnet. Wir lesen z. B. in einer der neuesten Bemühungen auf dogmatischem Gebiet:[1324] „Dazu traten die alten Spekulationen über die opera ad intra: die beiden actus personales, die vom Vater ausgehende Zeugung (generatio) und die vom Vater und Sohn ausgehende Hauchung (spiratio), ergeben die drei proprietates personales (paternitas, filiatio, processio) und die ähnlich inhaltlosen notiones personales. So hatte man eine überaus künstliche Theorie."

Zu dieser wegwerfenden Kritik des Terminus opera ad intra, der in der Kirche gegen die Antitrinitarier gebraucht worden ist, wäre zunächst zu sagen: Man könnte allerdings wohl wünschen, daß in der Kirche nie Bestreiter der heiligen Dreieinigkeit aufgetreten wären, und daß daher auch die Kirche nie Veranlassung gehabt hätte, diese Terminologie auszubilden. Man vergleiche hierüber Chemnitz.[1325] So wünscht auch der Apostel Paulus: „Wollte Gott, daß sie auch ausgerottet würden (ἀποκόψονται), die euch verstören!"[1326] Aber die Behauptung, diese Terminologie, wie sie nun einmal „propter errores et insidias haereticorum"[1327] ausgebildet vorliegt, sei *eine menschliche „Spekulation", eine „künstliche Theorie"* und „inhaltlos", kann nur als eine ungeziemende Kühnheit bezeichnet werden. Diese Kühnheit hat eine Parallele in der moderntheologischen Behauptung, die sich sogar in das „konservative" Lager

---

Gottheit von einer andern Person von Ewigkeit her das göttliche Wesen hat. Solcher Wirkungen sind zwei: die eine, da Gott der Vater von Ewigkeit seinen Sohn gezeugt und geboren hat (generatio), und die andere, da Gott Vater und Sohn von Ewigkeit den Heiligen Geist von sich ausgehen lassen (spiratio active talis). ... Auf diese beiden persönlichen Wirkungen gründen die persönlichen Eigenschaften, nämlich daß die erste Person Vater ist (paternitas), die andere der Sohn (filiatio) und die dritte der Heilige Geist oder der Ausgehende (processio seu spiratio passive talis, termino ‚passive' tantum grammatice intellecto). ... Es gehören endlich auch noch zu dem Unterschied dieser hochheiligen Personen ihre persönlichen Kenntnisse, woraus wir ihre persönlichen Eigenschaften ersehen können; als nämlich bei der ersten Person, daß sie weder geboren noch von einer andern ausgegangen ist (innascibilitas et improcessibilitas, quatenus non est ab alio vel genitus, vel procedens); bei der andern Person, daß sie von der ersten Person geboren (generatio passive talis); bei der dritten aber, daß sie nicht geboren ist, sondern vom Vater und Sohn ausgeht (spiratio passive in sensu grammatico talis)."

1324) Horst Stephan, Glaubenslehre 1921, S. 193.

1325) Loci, I, 36 sqq.

1326) Gal. 5, 12.

1327) Chemnitz' Ausdruck a. a. O.

erstreckt, die Schrift selbst lehre gar nicht, daß sie inspiriert sei und nicht gebrochen werden könne. Es steht in bezug auf die kirchlichen Termini, die es mit den opera divina ad intra zu tun haben, tatsächlich so, daß sie ihrem Inhalte nach voll und ganz durch Schriftaussagen gedeckt sind, wie wir oben bereits ausführlich nachgewiesen haben. Moderne Theologen mögen immerhin frei ihren Unglauben bekennen, nämlich bekennen, daß sie der Schrift nicht glauben und daher auch z. B. an Luther offen tadeln, daß er „zu sehr gewohnt" gewesen sei, die Bibel für Gottes Wort zu halten, und daher auch dabei stehengeblieben sei, die kirchliche Terminologie von den opera divina ad intra als eine Zusammenfassung der biblischen Lehre zu betrachten. Aber es sollte modernen Theologen doch die Behauptung unmöglich sein, daß diese Termini ihrem Inhalte nach nicht in der Schrift gegründet, sondern als eine menschliche Spekulation und Erfindung zu klassifizieren seien. Tatsächlich ist in diesen kirchlichen Ausdrücken nicht mehr ausgesagt, als die Christen, die mit der kirchlichen Terminologie ganz unbekannt sind, auf Grund einiger klaren Schriftstellen dem Inhalte nach völlig in sich aufgenommen haben. Wenn die Christen einfältig glauben, daß der Sohn der Eingeborne vom Vater und der Heilige Geist der Geist des Vaters und des Sohnes ist, so glauben sie damit sowohl die *actus* personales, nämlich die generatio und spiratio, als auch die *proprietates* personales, nämlich paternitas, filiatio, processio, samt den angeblich „inhaltlosen" notiones personales, wie das Nichtgeborensein des Vaters usw. Aber warum — so urteilen weniger entschiedene Gegner der Trinitätslehre — warum diese im Grunde selbstverständlichen Dinge mit einer Reihe von kirchlichen Termini belasten? Darauf lautet die sachgemäße Antwort: Dafür können wir uns bei den Irrlehrern bedanken! Die Kirche hat diese Termini nicht aus Neuerungssucht ersonnen (Chemnitz sagt: non aliqua petulanti novitatis affectione), viel weniger aus einer Art Bosheit erfunden, um die Nachkommenschaft zu quälen. Vielmehr verdanken wir diese Belastung mit kirchlichen Ausdrücken — wenn es eine Belastung ist — den Feinden der christlichen Kirche, die unter immer neuen Mißdeutungen von Schriftworten und Ausflüchten Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort bestritten, nämlich die Offenbarung, daß die göttliche Majestät von Ewigkeit Vater und Sohn und Heiliger Geist ist. Sie wollten den Sohn und den Heiligen Geist nicht Personen sein lassen, sondern in immer neuen Wendungen in göttliche Wirkungen oder Willen oder Kräfte umsetzen.

Weil nun bekanntlich die moderne Theologie zum großen Teil auf denselben bösen Wegen wandelt, nämlich durch angeblich „tiefere Erfassung" des Begriffs „Person" die Personen in „Wirkungen, Kräfte, Willen" usw. umsetzt,[1328] so ist das, was die altkirchliche Theologie über die opera divina ad intra sagt, auch für die Gegenwart durchaus nicht ohne Wert und „inhaltlos". Die christliche Kirche ist zu allen Zeiten von Unitariern bekämpft worden, auch zur Zeit der Reformation. Auch zu Luthers Zeit gab es Leute, die in dem Wahn befangen waren, sie könnten trotz der Leugnung der Trinität noch Glieder der christlichen Kirche sein. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß Luther in allen seinen Schriften und auch in Predigten vor dem Volk so gewaltig die Trinität lehrt. Dabei hat er es auch für dienlich erachtet, die altkirchliche Terminologie zu Hilfe zu nehmen. Dies gilt gerade auch von den Ausdrücken opera ad intra und opera ad extra, deren völlige Übereinstimmung mit der Schrift er nachweist. — Es ist noch die Frage aufgeworfen worden, ob wir von dem christlichen Volk wirklich ein Verständnis dafür erwarten könnten, was es um die ewige Zeugung (generatio) des Sohnes vom Vater und um das ewige Ausgehen (processio) des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn sei. Wir können dies sicherlich nicht erwarten. Aber auch alle verständigen Theologen haben, wenn sie in das Geheimnis der opera ad intra einzudringen suchten, bekannt: Quid sit nasci, quid processus, me nescire sum professus. Sehr richtig sagt z. B. Baier:[1329] Differre *generationem* Filii et *spirationem* Spiritus Sancti certum est; modum autem, quo differant, plenius definire non possumus. Mit andern Worten: Zwischen der ewigen generatio des Sohnes vom Vater und der ewigen spiratio des Heiligen Geistes vom Vater und Sohne ist sicherlich ein nicht bloß gedachter, sondern ein realer Unterschied, weil die Worte, die die Schrift gebraucht, verschieden sind. Aber über das Daß der Verschiedenheit hinaus, auch über das Wie der Verschiedenheit Aussagen machen zu wollen, wäre eine verwerfliche Kühnheit und ein Versuch, selbständig, ohne Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort, in die göttliche Majestät einzudringen, die in einem Lichte wohnt, da kein Mensch zukommen kann.[1330] Auch Luther sagt, wie wir bereits hörten, in bezug auf die ewige generatio des Sohnes und in bezug auf die ewige processio des Heiligen

1328) Nitzsch-Stephan, S. 490 ff. 1329) Compend. II, 69.
1330) 1 Tim. 6, 16.

Geistes:[1331] „Die Theologen nennen solche Geburt des Sohnes eine innenbleibende Geburt, die nicht aus der Gottheit falle, sondern allein vom Vater komme und in der Gottheit bleibe. Also des Heiligen Geistes Ausgang heißen sie einen innenbleibenden Ausgang, der nicht aus der Gottheit gehe, sondern allein vom Vater und Sohne und in der Gottheit bleibt. Wie das zugehe, sollen wir glauben, denn es ist auch den Engeln nicht ausforschlich, die es doch ohne Unterlaß mit Freuden sehen, und alle, die es haben wollen begreifen, haben den Hals darüber gebrochen."

Die wegwerfende Kritik und die von Herzen kommende Feindschaft, welche die moderne Theologie dem kirchlichen Terminus opera divina ad intra entgegenbringt, ist sehr erklärlich. Gibt es ewige opera ad intra oder ewige actus personales innerhalb der göttlichen Majestät, das heißt, ist der Sohn vom Vater in Ewigkeit geboren, und geht der Heilige Geist von Ewigkeit vom Vater und vom Sohne aus, und gibt es daher auch proprietates und notiones personales, das heißt, ist der Vater nicht erst in der Zeit, sondern von Ewigkeit Vater, und ist der Sohn nicht erst in der Zeit, sondern von Ewigkeit Sohn aus dem Wesen des Vaters, und ist der Heilige Geist nicht erst in der Zeit, sondern von Ewigkeit Heiliger Geist aus dem Wesen des Vaters und des Sohnes: so ist damit dem Unitarismus in jeder Form, inklusive des Subordinatianismus und der bloß „ökonomischen" Trinität, völlig der Boden entzogen. Dann steht unverrücklich fest, wie es die Augsburgische Konfession ausdrückt, „daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist". Was Wunder, daß hier — gerade wie bei der Schriftlehre von der Inspiration — das Urteil einer von der Schrift abgefallenen Theologie lautet: künstliche Theorie, menschliche Spekulation, inhaltlos, schädlich usw. Wir halten es für angebracht und nützlich, noch einmal Luther und Chemnitz über die opera ad intra und extra zu Wort kommen zu lassen.

In Luthers Auslegung der letzten Worte Davids (2 Sam. 23, 1—7) haben wir eine sehr ausführliche Darstellung der Trinitätslehre aus dem Alten und Neuen Testament.[1332] Durchweg warnt Luther vor dem Versuch, in eingebildeter Weisheit aus dem menschlichen Ich, nach der „Vernunft", über die Lehre von der

1331) Die drei Symbola, St. L. X, 1009. 1332) St. L. III, 1884 ff.

heiligen Dreieinigkeit urteilen zu wollen. Er sagt z. B.: „Hier stößt sich Frau Klüglingin, die Vernunft, die zehnmahl weiser ist denn Gott selbst." „Solcher Art hochverständige Leute sind auch die Juden, Mahomet, Türken und Tataren, die können das unbegreifliche Wesen Gottes in den Löffel oder Nußschale ihrer Vernunft fassen und sagen, Gott habe kein Weib, darum könne er keinen Sohn haben. Pfui, pfui, pfui dich an, Teufel, mit Juden und Mahomet, und alle die, so der blinden, törichten, elenden Vernunft Schüler sind in diesen hohen Sachen, die niemand versteht denn Gott allein und wieviel der Heilige Geist uns davon durch die Propheten offenbart hat." Durch die ganze Ausführung Luthers zieht sich der Gebrauch des altkirchlichen Terminus opera ad intra und opera ad extra. Er sagt in zusammenhängender Darstellung (a. a. O., S. 1919 ff.): „Hier ist einem Christen wohl zu merken, daß er, wie Athanasius singt in seinem Symbolo,[1333]) nicht die Personen in eine Person menge oder das einige göttliche Wesen in drei Personen teile oder trenne. Denn wo ich einer jeglichen Person von außen, in der Kreatur [ad extra], ein sonderlich Werk gäbe, da die andern zwo nicht mit zu tun haben sollten, so habe ich die einige Gottheit zertrennt und drei Götter oder Schöpfer gemacht; das ist falsch. Wiederum, wo ich einer jeglichen Person inwendig der Gottheit oder außer und über der Kreatur [also ad intra] nicht ein sonderlich Unterscheid gebe, die den andern zweien nicht gebührt, so habe ich die Personen in eine Person gemengt; das ist auch falsch. Hierher gehört die Regel St. Augustini: Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, die Werke, so von Gott auswendig der Gottheit gemacht, sind nicht zu zerteilen, das ist, man soll die Personen nicht teilen in die Werke noch einer jeglichen Person von außen ihr unterschiedlich Werk zueignen, sondern die Person soll man inwendig der Gottheit [ad intra] unterscheiden und doch allen dreien auswendig [ad extra] ein jeglich Werk ohne Unterschied zueignen. Als, daß ich ein Exempel gebe: Der Vater ist mein und dein Gott und Schöpfer, der mich und dich gemacht hat. Eben dasselbe Werk, das ich und du sind, hat auch der Sohn gemacht, ist gleichsowohl mein und dein Gott und Schöpfer als der Vater. Also der Heilige Geist hat eben dasselbige Werk, das ich und du sind, gemacht und ist mein und dein Gott und Schöpfer gleichsowohl als

1333) Luther bezieht sich auf den Gebrauch, daß das Athanasianische Glaubensbekenntnis in den Kirchen gesungen wurde. Vgl. Müller, Symb. Bücher, Historisch-theol. Einleitung, S. LIII.

der Vater und der Sohn. Noch sind es nicht drei Götter oder Schöpfer, sondern ein einiger Gott und Schöpfer unser aller beide. Hier, mit diesem Glauben, verwahre ich mich vor der Ketzerei Arii und seinesgleichen, daß ich das einige göttliche Wesen nicht zertrenne in drei Götter und Schöpfer, sondern behalte im rechten christlichen Glauben nicht mehr denn den einigen Gott und Schöpfer aller Kreaturen. — Wiederum, wenn ich nun über und außer der Schöpfung oder Kreatur gehe in das inwendige, unbegreifliche Wesen göttlicher Natur [also ad intra], so finde ich, wie mich die Schrift lehrt (denn Vernunft ist hier nichts), daß der Vater eine andere unterschiedliche Person ist von dem Sohn, in der einigen, unzertrennten, ewigen Gottheit; sein Unterschied [proprietas personalis] ist, daß er Vater ist und die Gottheit nicht vom Sohne noch von jemand hat; der Sohn eine unterschiedliche Person ist vom Vater, in derselben einigen väterlichen Gottheit; sein Unterschied [proprietas personalis] ist, daß er Sohn ist und die Gottheit nicht von sich selbst noch von jemand, sondern allein vom Vater hat, als ewiglich vom Vater geboren; der Heilige Geist eine unterschiedliche Person ist vom Vater und Sohn in derselbigen einigen Gottheit; sein Unterschied [proprietas personalis] ist, daß er der Heilige Geist ist, der vom Vater und Sohn zugleich ausgeht ewiglich und die Gottheit nicht von sich selbst noch von jemand hat, sondern beide vom Vater und Sohn zugleich; und das alles von Ewigkeit zu Ewigkeit.[1334] Hier, mit diesem Glauben, verwahre ich mich vor der Ketzerei Sabellii und seinesgleichen, vor Juden, Mahomet, und wer sie sind, die klüger sind denn Gott selbst, und menge die Personen nicht in eine einige Person, sondern behalte im rechten christlichen Glauben drei unterschiedliche Personen in dem einigen, göttlichen, ewigen Wesen, die doch alle drei gegen uns und die Kreaturen [ad extra] ein einiger Gott, Schöpfer und Wirker ist aller Dinge. — Dies alles ist vielleicht uns Deutschen scharf oder subtil und sollte billiger in den Schulen bleiben; aber weil der Teufel den Schwanz regt in dieser letzten Zeit,[1335] als wollte er gerne allerlei Ketzerei wieder

1334) Damit weist Luther die sogenannte „ökonomische Trinität" ab, die nur ein anderer Name für den Unitarismus ist.

1335) Zu unserer Zeit tut der Teufel mehr, als daß er bloß „den Schwanz regte". Wie man zu einer Zeit während des arianischen Kampfes sagte: „Die Welt ist arianisch geworden", so kann man zu unserer Zeit sagen, daß durch die moderne Theologie die sogenannte protestantische Welt unitarisch geworden ist. Vgl. bei Nitzsch-Stephan die Abschnitte „Die Gegenwart" und „Kritik und Ergebnis", S. 490 ff.

aufwecken, und die Welt ohne das lüstern und toll worden ist, Neues zu hören, und überdrüssig der heilsamen Lehre (wie St. Paulus 2 Tim. 4, 3 weissagt), damit dem Teufel die Türen aufgesperrt sind hineinzuführen, was er will, so ist es nütze und not, daß doch etliche, beide Laien und Gelehrte, sonderlich Pfarrherren, Prediger und Schulmeister, von solchen nötigen Artikeln unsers Glaubens auch lernen denken und deutsch reden. Wem es aber zu schwer ist, der bleibe mit den Kindern bei dem Katechismo und bete wider den Teufel und seine Ketzerei, wider Juden und Mahomet, damit er nicht geführt werde in Anfechtung."

Chemnitz schreibt in seinen Loci unter dem Abschnitt: De regulis in operibus Dei ad extra et ad intra u. a. folgendes:[1336] Traditae sunt in scholis duae regulae ex Augustino sumptae, quae si nullum alium haberent usum, tamen retinendae essent propterea, quia monstrant vera fundamenta solvendi Sabelliana argumenta. *Prima: Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.* Quando Deus extra suam essentiam in creaturis aliquid operatur, tunc tres personae sunt simul et simul operantur, quia unus est Factor et Conditor. Ideo unum etiam opus trium Personarum. Vide Martinum Lutherum de ultimis verbis Davidis, Tom. 8, Ien., p. 164, ubi dicit: „So ich einer jeglichen Person von aussen in den Kreaturen ein sonderlich Werk gebe, da die andern zwo nicht damit zu tun haben, so habe ich die einige Gottheit zertrennet und drei Goetter oder Schoepfer gemacht. Das ist falsch. Also soll man die Personen nicht teilen in die Werke noch einer jeglichen Person von aussen ihr unterschiedlich Werk zueignen, sondern allen dreien Personen auswendig ein jeglich Werk ohn' Unterscheid zueignen." Sumitur autem haec regula ex illis fundamentis, quae antea posuimus. In creaturis enim ea, quae numero differunt, etiamsi in essentia conveniant, facultates tamen et operationes partiuntur, inquit Nazianzenus. In Deo vero tanta est unitas, tanta vis unius et eiusdem essentiae, ut non singulis personis singula et peculiaria opera, quae seorsim in creaturis operantur, assignari debeant. Quia Scriptura inquit: „Faciamus", Gen. 1, 26, et Ioan. 5, 16: „Quae Pater facit, haec similiter et Filius facit"; Ioan. 14, 10: „Pater in me manens, ipse facit opera"; et rursus Ioan. 5, 17: „Pater meus usque modo operatur, et ego operor"; Ioan. 16, 15: „Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt. Ideo Spiritus

1336) **Loci I, 40 sq.**

Sanctus de meo accipiet et annuntiabit vobis.“ Haec testimonia pulchre explicant, quomodo opera ad extra sint communia. Hinc Nazianzenus dicit: „Illud, quod operatur, est una tribus personis communis essentia.“ Ergo sicut una et indistincta est essentia, ita unus est factor et operator: unum et indistinctum opus. *Secunda: Opera Trinitatis ad intra sunt divisa.* Opera, quae Deus facit extra omnem creaturam *intra sese,* non sunt communia tribus personis, sed unius tantum personae propria, ut Patris proprium est generare; Filii, genitum esse; et Spiritus Sancti, ab utroque procedere. Quando divinitas intra se describitur, discernuntur personae, et servatur cuique personae suus ordo et sua proprietas, ut prima persona sit Pater, secunda Filius, tertia Spiritus Sanctus; item, quid sit Pater, quid Filius, quid Spiritus Sanctus; item, quod discrimen, quae proprietas. Vide rursus nostrum Lutherum de ultimis verbis Davidis, Tom. 8, Ien., p. 165, ubi sic scripsit: „Wann ich einer jeglichen Person inwendig der Gottheit oder ausser und ueber alle Kreaturen nicht ein sonderlich Unterscheid gebe, die den andern zweien nicht gebuehret, so habe ich die Personen in *eine* Person gemenget; das ist falsch. Derwegen soll man die Personen inwendig der Gottheit unterscheiden.“ Chemnitz fügt hinzu in bezug auf den Nutzen dieser altkirchlichen Termini: Nec existimandum est, observationes esse *inanes subtilitates.* Sed quia Deus vult ita agnosci, invocari et praedicari, sicut se patefecit, danda est opera, ut de illis tantis mysteriis pie sentiamus et reverenter sobrieque loquamur. Et hac in re veterum diligentiam, per quos veritas huius articuli contra haereticos propugnata et defensa est, imitari studeamus. Nam sicut inquit Hieronymus: „Ex verbis improprie prolatis oritur haeresis.“

Gegen die Termini Opera ad intra sunt divisa und Opera ad extra sunt indivisa ist früher und zu unserer Zeit ein Einwand erhoben worden, der manche in Verwirrung gesetzt hat. Der Einwand lautet dahin, daß schon im Apostolischen Symbolum die opera divina ad extra auf die drei Personen „verteilt“ würden. Dem Vater werde die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung, dem Heiligen Geist die Heiligung oder die Sammlung und Erhaltung der Kirche zugeschrieben. So blieben doch die opera ad extra nicht ungeteilt, sondern würden auf die drei Personen „verteilt“, und durch diese „Verteilung“ werde der Tritheismus, die Dreigötterlehre, gefördert. So lasen wir kürzlich: „Die tatsächliche Verteilung der drei opera auf die drei Personen, wie sie besonders in Luthers Kleinem Kate-

chismus hervortritt, mußte doch in dieser Richtung wirken", nämlich zum „naiven" Tritheismus, der vielfach im protestantischen Kirchenvolk herrsche, verführen.[1337] Dazu ist zunächst zu sagen: Kein „orthodoxer" Lehrer redet von einer „Verteilung" der opera ad extra auf die drei Personen, es müßte denn hie und da einmal aus Versehen oder infolge einer Nachlässigkeit im Ausdruck geschehen. Die christliche Kirche redet wohl von „Zuteilung" (attributio) oder „Zueignung" (appropriatio) der opera ad extra an die einzelnen Personen, aber nicht von einer „Verteilung" dieser opera auf die drei Personen. Und so redet die christliche Kirche schriftgemäß. Die Schrift eignet dem Vater die Weltschöpfung insonderheit zu. Das geschieht schon in den Redeweisen, daß der Vater durch den Sohn und durch den Heiligen Geist die Welt geschaffen hat (Ps. 33, 6; Kol. 1, 15. 16; Hebr. 1, 2). Ebenso eignet die Schrift dem Sohn die Erlösung insonderheit zu. Dies geschieht in all den Schriftstellen, in denen gesagt ist, daß der Sohn Mensch wurde, sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, uns erlöst hat vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns (Joh. 1, 14; 1 Tim. 2, 16; Gal. 3, 13). Ebenso schreibt die Schrift die Heiligung oder die Aneignung des erworbenen Heils dem Heiligen Geist insonderheit zu, wenn sie sagt, daß der Heilige Geist die Welt straft um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht, daß er Christum in den Herzen der Menschen verklärt, daß er der Geist der Kindschaft (*πνεῦμα υἱοθεσίας*) ist, der unserm Geist Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind, daß er in alle Wahrheit leitet (Joh. 16, 8—11. 14; Röm. 8, 15. 16; Joh. 16, 13). Aber ebenso klar lehrt die Schrift, daß die genannten Werke zugleich den drei Personen gemeinsam (tribus personis *communia*) sind. Die Schöpfung ist zugleich das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes. Das ist gelehrt sowohl in den Schriftstellen, in welchen es heißt, daß der Vater durch den Sohn und durch den Geist die Welt geschaffen hat (Ps. 33, 6; Kol. 1, 16; Joh. 1, 3), als auch in den Stellen, in welchen die Schöpfung direkt vom Sohn und vom Heiligen Geist ausgesagt wird (Hebr. 1, 10; Hiob 33, 4). Die Erlösung ist zugleich das Werk des Vaters und des Heiligen Geistes. Dies ist gelehrt, wenn die Schrift sagt, daß Gott also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn gab, daß Gott in Christo war und die Welt mit sich selber versöhnte, daß Christus nach seiner Menschheit empfangen wurde von

---

1337) Vgl. Horst Stephan, Glaubenslehre 1921, S. 193.

dem Heiligen Geist und der Geist des HErrn auf Christo war (Joh. 3, 16; 2 Kor. 5, 19; Matth. 1, 18. 20; Jes. 61, 1; Luk. 4, 18). Die Heiligung oder die Aneignung des Heils ist zugleich das Werk des Vaters und des Sohnes, wenn die Schrift von beiden sagt, daß sie den Heiligen Geist senden, und wenn es vom Vater heißt, daß er uns erwählt hat von Anfang zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit, und der Sohn von sich selbst sagt: „Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiliget seien in der Wahrheit", und die Christen die Geheiligten in Christo JEsu genannt werden, weil ihnen Christus JEsus auch zur Heiligung gemacht ist (Joh. 14, 16. 26; 16, 7; 15, 26; Apost. 2, 33; 2 Theff. 2, 13; Joh. 17, 19; 1 Kor. 1, 2. 30). So erkennen wir aus der Schrift ein Doppeltes: 1. Die Schrift eignet die opera ad extra, die Schöpfung, die Erlösung und die Heiligung, den einzelnen Personen insonderheit zu (opera attributiva sive appropriativa); 2. die Schrift schreibt dieselben Werke zugleich allen drei Personen zu und läßt sie somit opera tribus personis *communia* bleiben. Sie bleiben aber den drei Personen gemeinsam, weil nach der Schrift jeder der drei Personen das numerisch eine göttliche Wesen ganz und ungeteilt zukommt und daher auch den drei Personen „nach außen" oder „gegen die Kreaturen" dieselben Eigenschaften und dieselben Werke der Zahl nach zukommen. So haben wir in der Tatsache, daß die Schrift die opera ad extra sowohl den einzelnen Personen besonders zueignet, als auch den drei Personen gemeinsam (communia) bleiben läßt, ein weiteres Zeugnis oder, wie Luther es gerne ausdrückt, eine weitere „Offenbarung" der ontologischen oder Wesenstrinität.

Luther behandelt diesen Punkt sehr eingehend, wenn er auch zugibt, daß er den „einfältigen Christen vielleicht zu scharf ist", und den Rat gibt, „sie mögen bei ihrem einfältigen Glauben bleiben, daß Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ein Gott sei".[1338] Aber Luther will doch, wie wir bereits hörten, daß beide, Laien und Lehrer der Kirche, die es vermögen, solche „etwas scharfen" Dinge zum Dienst der Kirche sich geläufig machen. So stellt er (a. a. O.) die Frage: „Warum sprechen wir [im Symbolo], oder vielmehr, warum lehrt uns denn die Schrift also sagen: Ich glaube an Gott Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, und nicht auch den Sohn Schöpfer nennen? Item: An JEsum Christum, der emp-

1338) St. L. III, 1923.

fangen ist vom Heiligen Geiste. Item, daß der Heilige Geist lebendig mache und durch die Propheten geredet habe. Hier werden ja äußerlich [ad extra] den Personen ihre besonderen unterschiedlichen Werke zugeeignet, wie sie selbst [die Personen ad intra] unterschieden sind." Es möge hier ein Auszug aus Luthers Ausführung über diesen Punkt Platz finden. Luther unterscheidet eine doppelte Betrachtung der Kreatur, eine „absolute" und eine „relative". Absolut betrachtet, sagen uns die Kreaturen nichts davon, daß in Gott drei Personen sind, „weil sie alle gleich einerlei Werk sind der drei Personen als des einigen Gottes". Aber es gibt auch eine „relative" Betrachtung der Kreaturen. Diese relative Betrachtung besteht darin, daß wir darauf achten, „wie Gott die Kreaturen gebraucht gegen uns", nämlich gegen uns Menschen, um uns auch in den Kreaturen die Dreieinigkeit zu offenbaren. Luther spricht sich darüber weiter so aus: „Also braucht Gott der Taube, daß sie soll ein Bild oder Offenbarung sein, darin sich der Heilige Geist offenbart, und ist ein unterschiedlich Bild, das nicht den Vater noch Sohn uns zeigt, sondern allein den Heiligen Geist, unterschiedlich. Denn der Vater, Sohn und Heiliger Geist will, daß die Taube soll unterschiedlich uns allein die Person des Heiligen Geistes zeigen und offenbaren, damit wir gewiß werden, daß Gottes einiges Wesen gewißlich drei unterschiedliche Personen seien von Ewigkeit. Darum spricht Lukas Kap. 3, 22: ‚Der Heilige Geist fuhr hernieder in leiblicher Gestalt wie eine Taube.' Ebenso reden wir von dem Sohne, daß er uns ist offenbart in der Menschheit oder, wie St. Paulus Phil. 2, 7 redet, in knechtlicher Gestalt, gebärdet wie ein anderer Mensch. Und diese Gestalt oder Menschheit ist nicht des Vaters oder Heiligen Geistes Bild oder Offenbarung, ob sie wohl beide des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes gleiche einerlei Kreatur ist, sondern ist unterschiedlich eine Gestalt und Offenbarung allein des Sohnes. Denn so hat es Gott, das ist, dem Vater, Sohne und Heiligen Geiste, gefallen, daß der Sohn durch diese Gestalt oder Form der Menschheit unter den Menschen offenbart und erkannt würde als eine unterschiedliche Person vom Vater und Heiligen Geiste, in einem ewigen, einigen Wesen göttlicher Natur. Dem gleich soll man vom Vater reden, daß er uns offenbart ist in der Stimme. Diese Gestalt oder Form ist nicht des Sohnes oder Heiligen Geistes Form oder Offenbarung, sondern allein des Vaters, der in solcher unterschiedlichen Form hat uns wollen bekannt werden als eine unterschiedliche Person vom Sohne und Heiligen Geist, in

einem unzertrennten göttlichen Wesen." Um dies weiter zu illustrieren, führt Luther ein „grob Gleichnis" an. Er sagt: „Solch hoch Ding etlichermaßen zu begreifen, geben die Doctores, sonderlich Bonaventura, ein grob Gleichnis. Als: Wenn drei Jungfrauen einer unter sich ein Kleid anzögen, da sie alle drei das Kleid angriffen und der dritten anzögen und die dritte selbst auch mit gleich zugriffe: da ziehen alle drei das Kleid der dritten an, und wird doch allein die dritte mit dem Kleide angezogen und nicht die andern zwo. Also soll man hier verstehen, daß alle drei Personen [in Gott], als ein einiger Gott, die einige Menschheit geschaffen und mit dem Sohne vereinigt habe in seine Person, daß allein der Sohn Mensch sei und nicht der Vater noch Heiliger Geist. Ebenso soll man auch verstehen die Taube, so des Heiligen Geistes Person an sich nimmt, und die Stimme, so des Vaters Person an sich nimmt; item die feurigen Zungen am Pfingsttage, darin des Heiligen Geistes Person offenbart wird; item der Wind, und was man mehr vom Heiligen Geist predigt, daß er tue in der Christenheit oder Heiligen Schrift. . . . Wenn wir nun im Kinderglauben sprechen: ‚Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde', ist nicht die Meinung, daß allein die Person des Vaters sollte allmächtig, Schöpfer und Vater sein, sondern der Sohn ist ebensowohl allmächtig, Schöpfer und Vater; der Heilige Geist auch so wohl allmächtig, Schöpfer und Vater; und doch nicht drei Allmächtige, Schöpfer, Väter, sondern ein einiger Allmächtiger, Schöpfer, Vater Himmels und der Erde und unser aller, gleichwie der Vater unser Heiland und Erlöser, der Sohn unser Heiland und Erlöser, der Heilige Geist unser Heiland und Erlöser, und doch nicht drei Heilande und Erlöser sind, sondern ein einiger Heiland und Erlöser ist. Gleichwie der Vater unser Gott, der Sohn unser Gott, der Heilige Geist unser Gott, doch nicht drei Götter, sondern ein einiger Gott ist: also heiligt der Heilige Geist die Christenheit, der Vater auch, der Sohn auch, und sind doch nicht drei Heiliger oder Heiligmacher, sondern ein einiger Heiligmacher usw. Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa. Es ist aber geredet darum, daß wir unterschiedlich drei Personen in der einigen Gottheit glauben und erkennen und ja nicht die Personen mengen noch das Wesen trennen." [1339]

1339) Chemnitz schreibt, Loci I, 42 sq., über denselben Punkt, indem er sich auch auf Luthers Ausführung bezieht: Personae distinguuntur non tantum interioribus discriminibus, ut sunt gignere, genitum esse, procedere, verum etiam

Es mögen hier noch einige Einzelbemerkungen angefügt werden.

1. Das ἐκπορεύεται, Joh. 15, 26 vom Heiligen Geist ausgesagt: ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, wird von Luther und den Dogmatikern allerdings „als beinahe selbstverständlich" nicht bloß auf den zeitlichen (ökonomischen) Ausgang, sondern auf den ewigen (ontologischen, innertrinitarischen) Ausgang vom Vater bezogen. Diese Auffassung des ἐκπορεύεται ist auch in die Symbole übergegangen. Athanasianum: Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed *procedens*. Neuere Theologen sind geteilter Meinung. Nur vom zeitlichen oder ökonomischen Ausgang verstehen das ἐκπορεύεσθαι Hofmann, Meyer, Luthardt, Klostermann, hin-

---

exterioribus, sumptis praecipue a patefactione et beneficiis erga ecclesiam, sicut in definitione cuiusque personae patet. In operibus enim ad extra tres personae sunt simul et simul operantur; sed tamen ordine quodam et servata cuiusque personae proprietate, sicut inquit Augustinus contra Felicianum. Vid. 1 Cor. 15, 57: Deo gratia, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum. Patres saepe allegant illud Pauli Rom. 11, 36: „Ex ipso, per ipsum, in ipso omnia; ipsi honor et gloria." Quia enim apostolus loquitur de operibus ad extra, mentionem facit unius aeternae essentiae: „ipsi honor", non ipsis. Et tamen sicut una est essentia, sine confusione personarum, ita facit opera ad extra communia tribus personis, sine confusione, sed insinuat discrimen personarum: „Ex ipso, in ipso, per ipsum." Considerantur ergo opera ad extra, sicut annotavit magnus noster Martinus Lutherus dupliciter. Primo absolute: et ita sine discrimine, sunt et dicuntur opera trium personarum communiter. Secundo, relative: quando considerantur, quo ordine agant personae, quae sit cuiusque personae proprietas, quae persona agat immediate. Et ita consideratur opus creationis, redemptionis et sanctificationis et absolute et relative. Et aliquo modo inde considerari potest, cur aliquando una tantum persona exprimatur, vel duae, quando intelligitur tota Trinitas, sic scilicet: Pater, fons bonitatis, ut veteres loquuntur, dicitur solus potens etc., item Creator. Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum in corda credentium, unde dicitur Ioh. 14, 23: „Ego et Pater veniemus et mansionem apud eum faciemus." Et 1 Ioh. 3, 24: „Ex Spiritu scimus, quod Pater et Filius sint in nobis." Summa: Sicut credimus essentiae unitatem et tamen non debemus admittere personarum confusionem. Ita intelligenda est et illa regula: opera ad extra esse communia tribus personis, ita tamen, ne confundantur discrimina et proprietates personarum. Et hac observatione tota vetustas in solutionibus saepe usa est. In *invocatione* vero omnino necessaria est illa observatio. Quamvis enim cultus divinus *indivisus* est, sicut opera ad extra, tamen invocatio ecclesiae hac potissimum ratione seiungitur ab invocatione et cultu *reliquarum gentium omnium*. Quia non *confuse* invocat tres personas, sed considerat *discrimina et beneficia cuiusque personae propria*.

gegen vom ewigen oder innertrinitarischen Ausgang Olshausen, Stier, Lange, Godet. Olshausen: „An dieser Stelle allein findet sich das symbolisch gewordene ἐκπορεύεσθαι vom Heiligen Geist. . . . Ganz irreleitend und von einer falschen Ansicht des Trinitätsverhältnisses ausgehend ist de Wettes Bemerkung z. St. Er will, das παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται gehe nicht auf das Wesen, sondern auf die Erscheinung des Heiligen Geistes in seiner christlichen Wirksamkeit. Auf diese [die zeitliche Wirksamkeit] bezieht sich vielmehr das πέμψω παρὰ τοῦ πατρός, in dem Nebensatz aber (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται) ist gerade das ewige wesentliche Verhältnis des Geistes zum Vater ausgedrückt." Besonders deutlich widerlegt Luthardt sich selbst, wenn er παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται auf den ökonomischen oder „geschichtlichen" Ausgang beziehen will. Er bemerkt: „Diese Aussage steht der andern: ὃν ἐγὼ πέμψω παρὰ τοῦ πατρὸς parallel; παρὰ τοῦ πατρός heißt es beide Male." Allerdings heißt es beide Male παρὰ τοῦ πατρός. Aber das Tempus wechselt sehr auffallend, worauf auch Godet hinweist: πέμψω ist ein Futurum, und ἐκπορεύεται ist ein Präsenz. Wenn der Heiland futurisch sagt: „Welchen ich euch senden werde (πέμψω) vom Vater", so redet er klar von der zeitlichen oder ökonomischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die nach seinem Hingang zum Vater eintreten wird, Joh. 16, 7. Ebenso folgt in bezug auf den Heiligen Geist die weitere futurische Aussage: „der wird zeugen von mir" (μαρτυρήσει). Das bezieht sich ebenfalls auf die zeitliche, ökonomische Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Wenn es nun aber in der Aussage, die zwischen den beiden Futura steht, in Präsenzform heißt: „der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet" (ἐκπορεύεται), so bringt es der Tempuswechsel mit sich, daß wir nicht an einen dem πέμψω und μαρτυρήσει koordinierten zeitlichen, sondern an einen vorzeitlichen, ewigen Akt denken. Ginge die Aussage nur auf die zeitliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes, so würde es den Futurformen πέμψω und μαρτυρήσει entsprechend heißen: ἐκπορεύσεται, der vom Vater ausgehen wird.[1340]

1340) Vgl. Quenstedt I, 577 in seiner Polemik gegen die Sozinianer, die ebenfalls behaupteten, zu Joh. 15, 26, verbum *procedere* esse intelligendum non de processione aeterna, sed de temporaria, qua Spiritus Sanctus mittitur ad apostolos aliosque fideles. Quenstedt antwortet darauf: Processionem hoc loco clare *distinguit* Dominus a missione, ὃν ἐγὼ πέμψω, ὃ ἐκπορεύεται. Ergo his verbis: „Qui a Patre procedit", non temporalem missionem, sed

2. Wie neuere Theologen bei der Bestreitung der Inspiration der Schrift sich auf Luther berufen, so geschieht dies auch bei der Ablehnung der Terminologie, die die alte Kirche und die Dogmatiker bei der Darlegung der Trinitätslehre gebraucht haben. Einerseits wird Luther getadelt, daß er nicht einen Neubau gewagt, sondern die altkirchlichen Bekenntnisse von der Trinität als in der Schrift wohl begründet übernommen habe. Andererseits meint man doch, behaupten zu können, daß Luthers eigentliche Stellung zur Trinitätslehre sich nicht mit der Stellung der alten oder „orthodoxen" Kirche decke. Luther habe das Wort „Dreifaltigkeit" wie auch das lateinische Wort „trinitas" gemißbilligt und auch gelegentlich geäußert, daß er sich das *ὁμοούσιος* nicht aufdrängen lasse. Wir sahen bereits, was es mit der Mißbilligung der Worte „Dreifaltigkeit" und „trinitas" auf sich habe. Luther sagt allerdings von beiden Worten, daß sie „nicht köstlich lauten", fügt aber sofort hinzu, daß wir in diesem Artikel, „der hoch über allen menschlichen Verstand und Sprache" ist, keine besseren Worte haben.[1341] Was das *ὁμοούσιος* betrifft, so sagt Luther allerdings im Jahre 1521 in seiner Schrift wider Latomus:[1342] „Wenn nun meine Seele das Wort homousios haßte und ich es nicht gebrauchen wollte, würde ich kein Ketzer sein. Denn wer könnte mich zwingen, [dies Wort] zu gebrauchen, wenn ich nur die Sache festhalte, welche auf dem Konzilium aus der Schrift festgestellt worden ist?" lateinisch: Quodsi odit anima mea vocem homousion et nolim ea uti, non ero haereticus. Quis

---

aeternam processionem intelligit. . . . Idem probat *praesentis temporis* forma expressa, *ἐκπορεύεται*, non *ἐκπορεύσεται*. . . . Illa [processio aeterna], ut generatio Filii Dei *hodie*, est semper praesens, nunquam in se vel praeterita, vel futura aut desitura, ast ista temporalis est, *ὅταν ἔλθῃ*, cum venerit, quem ego mittam in futuro, scil. in festo Pentecostes. Quenstedt setzt sich auch bereits mit einer Begründung auseinander, die Luthardt im Zöcklerschen Kommentar z. St. für seine zeitliche Fassung des *ἐκπορεύεται* beibringt. Luthardt bemerkt nämlich zu *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*: „Von der alten Kirche und kirchlichen Dogmatik von der processio aeterna Spiritus Sancti verstanden und von der griechischen Kirche dem abendländischen Filioque entgegengehalten. Aber nach dem ganzen Zusammenhang [?] und wegen *παρά*, ‚aus der Umgebung', von — her, nicht *ἐκ*, ‚aus dem Innern' (vgl. Winer, § 47, b.), nur im geschichtlichen Sinn zu verstehen." Darauf sagt Quenstedt: Excipiunt porro, nämlich die Sozinianer, Christum non dicere *ὃ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ πατρὸς*, sed *παρὰ τοῦ πατρός*. Respondeo: 1. *Τὸ παρὰ* non excludit *τὸ ἐξ* originationis; 2. etiam Filius dicitur *μονογενὴς παρὰ πατρὸς*, Ioh. 1, 14, scil. generatione. Ergo in hoc mysterio idem est *ἐκ τοῦ πατρὸς* et *παρὰ τοῦ πατρός*.

1341) St. L. XII, 629. 1342) St. L. XVIII, 1182. Opp. v. a. V, 506.

enim me coget uti, modo *rem* teneam, quae in concilio per Scripturas definita est. Luther redet, wie aus seinen Worten hervorgeht, bedingt. Er nimmt den Fall an, daß er gegen den Ausdruck homousios eine starke Abneigung hätte, aber dabei doch die mit dem Ausdruck bezeichnete Sache auf Grund der Schrift festhielte, so würde er dabei nicht zum Ketzer werden. Denselben Fall gesetzt, werden wir heute noch ebenso reden. Mit Recht erinnert Philippi daran,[1343] daß auch die lutherischen Dogmatiker den kirchlichen Ausdrücken immer nur eine bedingte, nicht eine absolute Notwendigkeit zugeschrieben haben. Luther selbst bemerkt noch in seinen späteren Schriften, auch in seiner Auslegung der letzten Worte Davids vom Jahre 1543:[1344] „Wem es aber zu schwer ist [sich in die kirchlichen Ausdrücke zu finden], der bleibe mit den Kindern bei dem Katechismo und bete wider den Teufel und seine Ketzerei, wider Juden und Mahomet, damit er nicht verführt werde in Anfechtung.“ Wie von Herzen Luther dem Arianismus gegenüber sich zu dem homousios bekannte, geht klar aus der früher schon teilweise zitierten Aussprache hervor, die sich in seiner Schrift „Von den Conciliis und Kirchen“ (1539) findet. Nachdem er klar und scharf dargelegt hat, welche Ausflüchte die Arianer suchten, indem sie ihre Ketzerei hinter Schriftworten, die sie falsch deuteten, versteckten, fährt er fort:[1345] „Zum sechsten, da es ging an das Herz, daß Christus homousius sei mit dem Vater, das ist, daß Christus mit dem Vater gleich und einerlei Gottheit, gleich und einerlei Gewalt habe, da konnten sie keinen Tück, Loch, Rank noch Schwank mehr finden. Homousius heißt einerlei Wesen oder Natur oder einerlei und nicht zweierlei Wesen, wie die Väter im Concilio hatten gesetzt und im Latein gesungen wird, consubstantialis, etliche coexistentialis, coessentialis hernach nenneten. Solches hatten sie [die Arianer] zu Nizäa im Concilio angenommen und nahmen's noch an, wo sie vor dem Kaiser und Vätern reden mußten. Aber bei den Ihren fochten sie es überaus hart an, gaben vor, solch Wort stünde in der Schrift nicht, hielten viel Concilia, auch noch bei Konstantini Zeiten, damit sie das Konzilium zu Nizäa schwächen möchten, richteten viel Unglücks an, machten hernach den Unsern so bange, daß auch St. Hieronymus, drüber verstürzt, einen kläglichen Brief schrieb an den Bischof zu Rom, Damason, und fing an zu begehren, daß man solch Wort homousius sollte auskratzen. Denn ich weiß nicht, spricht er, was

1343) Glaubenslehre 2 II, 156 f.

1344) St. L. III, 1920 f.

1345) St. L. XVI, 2211 f.

doch für ein Gift in dem Buchstaben sei, daß sich die Arianer so unnütz darüber machen. Und ist noch vorhanden ein Dialogus, darin Athanasius und Arius zanken vor einem Amtmann, Probus, über diesem Wort homousius. Und als Arius hart darauf drang, es stünde solch Wort in der Schrift nicht, Athanasius wiederum mit derselben Kunst Arium fing und sprach: ‚Es stehen diese Worte auch nicht in der Schrift: innascibilis, ingenitus Deus, das ist, Gott ist ungeboren‘, welches die Arianer hatten gebraucht, zu beweisen, daß Christus nicht könnte Gott sein, weil er geboren wäre, Gott aber wäre ungeboren usw. Und der Amtmann Probus urteilt wider Arium. Denn es ist ja wahr, man soll außer der Schrift nichts lehren in göttlichen Sachen, wie St. Hilarius schreibet 1. De Trin. Das meinet sich nicht anders, denn man soll nichts anders lehren. Aber daß man nicht sollte brauchen mehr oder andere Worte, weder in der Schrift stehen, das kann man nicht halten, sonderlich im Zank, und wenn die Ketzer die Sachen mit blinden Griffen wollen falsch machen und der Schrift Worte verkehren; da war vonnöten, daß man die Meinung der Schrift, so mit vielen Sprüchen gesetzt, in ein kurz und Summarienwort fassete und fragte, ob sie Christum homousion hielten, wie der Schrift Meinung in allen Worten ist, welche sie mit falschen Glossen bei den Ihren verkehreten, aber vor dem Kaiser und im Concilio frei bekennet hatten. Gleich als wenn uns die Pelagianer wollten gefahren mit diesem Wort ‚Erbsünde‘ oder ‚Adamsseuche‘, weil solche Worte in der Schrift nicht stehen, so doch die Schrift derselben Worte Meinung gewaltiglich lehret, als: daß wir in Sünden empfangen, Ps. 51, 7, alle von Natur des Zornes Kinder, Eph. 2, 3, und alle um eines Sünde willen Sünder sein müssen, Röm. 5, 12.“

9. Nähere Darlegung der Schriftlehre von Gottes Wesen und Eigenschaften.

(De essentia et attributis divinis.)

Die Lehre von Gott (De Deo) wird gewöhnlich unter zwei Abschnitte gebracht: „Von Gottes Wesen und Eigenschaften“ und „Von der heiligen Dreieinigkeit“. Ob dabei diese Ordnung der Abschnitte oder die umgekehrte befolgt wird, ist so lange unwesentlich, als das Schriftprinzip festgehalten wird, das heißt, solange weder in die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften noch in die Lehre von der Trinität Menschengedanken eingetragen werden. Tatsächlich steht es so, daß keine dieser Lehren behandelt werden kann,

ohne immerfort die andere hereinzunehmen. Wollten wir die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften ohne Rücksicht auf die Lehre von der Dreieinigkeit behandeln, so würden wir uns dabei lediglich auf dem Gebiet der natürlichen Theologie bewegen, mit Ausschluß der christlichen Gotteserkenntnis. Daher legt Chemnitz schon unter dem Abschnitt „De Deo in Genere“[1346] des längeren dar, daß ohne die Erkenntnis Christi und damit der Trinität ignorantia Dei vorliegt, wenn wir auf das praktische Resultat, nämlich die Anbetung Gottes, sehen. Andererseits kann auch die Lehre von der Trinität nicht dargelegt werden, ohne daß zugleich von Gottes Wesen und Eigenschaften gehandelt wird. Es muß beständig berücksichtigt werden, daß den drei realiter distinctae personae der göttlichen Majestät eadem numero *essentia* divina und eadem numero *attributa* divina zukommen. Wir haben im Laufe der Zeit in der Anordnung der Abschnitte abgewechselt. Dieses Mal haben wir den Abschnitt von der Trinität vorangestellt, um den Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Gotteserkenntnis, der in unserer Zeit besonders allgemein vergessen ist, von allem Anfang an scharf hervortreten zu lassen. Aber es bleibt nun noch eine nähere Darlegung der Schriftlehre von Gottes Wesen und Eigenschaften in bezug auf mehrere teils wichtige, teils vielbehandelte Materien übrig. Wir behandeln unter diesem Abschnitt A. das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den göttlichen Eigenschaften und der Eigenschaften zueinander, B. die Einteilung der göttlichen Eigenschaften. Daran schließt sich C. eine Beschreibung der einzelnen göttlichen Eigenschaften auf Grund der Schrift.

A. Das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den göttlichen Eigenschaften und der Eigenschaften zueinander.

In bezug auf diesen Punkt ist auf Grund der Schrift ein Doppeltes festzuhalten:

1. In Gott sind Wesen und Eigenschaften nicht Stücke oder Teile, sondern schlechthin eins, weil Gott unendlich ist, erhaben über Raum (1 Kön. 8, 27) und Zeit (Ps. 90, 2. 4). Wollten wir Stücke oder Teile in Gott annehmen, so würden wir den unendlichen Gott verendlichen und so den Unterschied zwischen Gott und den Kreaturen aufheben. Die Augsburgische Konfession sagt im ersten Artikel „Von Gott“ (De Deo): „ohne Stück“.

1346) Loci I, 22 sq.

2. Wir Menschen aber müssen in Gott Wesen und Eigenschaften und dann auch die Eigenschaften untereinander unterscheiden, weil wir von einem schlechthin einfachen Dinge gar keine Vorstellung haben können. Und diese Unterscheidung ist in der Schrift selbst gelehrt. Die Schrift unterscheidet zwischen Gott und Gottes Eigenschaften, wenn sie z. B. von Gottes Liebe (Röm. 5, 8), Gottes Zorn (Röm. 1, 18), Gottes Langmut (Röm. 2, 4) usw. redet. Hören wir von Gottes Liebe, dann denken wir Gott als existierend und die Liebe als eine Gott anhaftende Eigenschaft. Sagt uns die Schrift von Gottes Zorn, so denken wir Gott als existierend und den Zorn als eine Gott anhaftende Beschaffenheit. Damit, daß Gott in die menschliche Sprache eingegangen ist, ist er auch in die menschliche Gedankenverbindung (Logik) eingegangen.[1347] Sodann unterscheidet die Schrift auch zwischen den göttlichen Eigenschaften untereinander, indem sie die einzelnen göttlichen Handlungen durch verschiedene göttliche Eigenschaften oder „Bestimmtheiten" (affectiones) in Gott motiviert. Die Schrift schreibt die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt der Liebe Gottes zu, Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab", die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden der Gnade Gottes durch die Erlösung, so durch Christum JEsum geschehen ist, ohne menschliches Verdienst (Röm. 3, 24), die Verdammung der Gottlosen am Jüngsten Tage der vergeltenden Strafgerechtigkeit Gottes, „weil es ja recht ist bei Gott (*εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ*), zu vergelten Trübsal denen, die euch Trübsal anlegen" (2 Theß. 1, 6). Daniel unterscheidet in seinem Gebet sehr scharf zwischen den göttlichen Eigenschaften, wenn er spricht: „Wir liegen vor dir mit unserm Gebet, nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf deine große Barmherzigkeit", Dan. 9, 18. Wenn unter dem Vorwand, daß alle Eigenschaften Gottes eine unteilbare Einheit bilden, die göttlichen Eigenschaften miteinander vertauscht werden, so wird dadurch die ganze Theologie gefälscht. Dies lehrt die Schrift sehr nachdrücklich in Wort und Beispiel. Alle, welche die Vergebung der Sünden anstatt auf die Gnade Gottes, die durch Christi satisfactio vicaria vorhanden

1347) Unsere Dogmatiker sagen etwa: Intelligitur nomine essentiae divinae illud, quod *primo* in Deo concipitur quodque nostro modo concipiendi [nach unserm Auffassungsvermögen] *principium* et *radix* est omnium perfectionum, quae Deo per modum *proprietatum* [nach der Weise der Eigenschaften] tribuuntur. So Baier II, 11.

ist, auf des Gesetzes Werke (die eigene Sittlichkeit) gründen, erlangen nicht die Vergebung der Sünden, sondern den Fluch, Gal. 3, 10. Durch die Vertauschung der Gnade und der Gesetzesgerechtigkeit hat sich das fleischliche Israel um die Gliedschaft im Reich Gottes gebracht,[1348] und blieb der Pharisäer ungerechtfertigt vor Gott.[1349] Wegen derselben Vertauschung der Eigenschaften Gottes spricht Paulus über Lehrer, die in die galatischen Gemeinden eingedrungen waren, zweimal den Fluch aus.[1349a] Es ist daher mit großer Sorgfalt jede Vertauschung der göttlichen Eigenschaften zu meiden, weil dadurch ein falscher Gottesbegriff und eo ipso Abfall von dem wahren Gott, der sich in seinem Wort geoffenbart hat, erzeugt wird. Um bei den angeführten Beispielen der Vertauschung göttlicher Eigenschaften stehenzubleiben: einen solchen Gott, der anstatt allein aus Gnaden um Christi satisfactio vicaria willen auf Grund seiner Gesetzesgerechtigkeit rechtfertigte, gibt es nicht. Alle, welche Christi satisfactio vicaria leugnen, beten einen Götzen an wie die Heiden, die von Gott nichts wissen. — Die Warnung vor Vertauschung der göttlichen Eigenschaften schließt die weitere Warnung in sich, daß wir Menschen uns nicht erlauben, von den einzelnen göttlichen Eigenschaften mehr und anderes auszusagen, als in der Heiligen Schrift von den einzelnen Eigenschaften tatsächlich ausgesagt ist. Bekanntlich verwerfen Unitarier und moderne Theologen die Schriftlehren von der ewigen Verdammnis und der stellvertretenden Genugtuung Christi, indem sie behaupten, daß beide Lehren sowohl mit der Liebe als auch mit der Gerechtigkeit Gottes in Widerspruch stünden. Dagegen ist festzuhalten: A priori, das heißt, unter Absehung von der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort, bestimmen wollen, was Gott nach seiner Liebe oder nach seiner Gerechtigkeit tun könne oder müsse, oder was mit seiner Liebe oder mit seiner Gerechtigkeit vereinbar oder nicht vereinbar sei, ist ein törichtes und gotteslästerliches Unterfangen. Es beruht auf der Voraussetzung, daß wir Menschen Gottes Liebe, Gottes Gerechtigkeit usw. mit unsern Gedanken umspannen könnten, während es doch so steht, daß, wie Gott selbst, so auch Gottes Eigenschaften unendlich sind und deshalb über unser menschliches Begriffsvermögen hinaus liegen.

Die lutherischen Dogmatiker halten schriftgemäß beides fest: 1. daß objektiv oder in Gott Wesen und Eigenschaften schlechthin

---

1348) Röm. 9, 31—33; 10, 1—3. 1349) Luk. 18, 9—14.
1349a) Gal. 1, 8. 9.

eins sind, weil Gott unendlich und über Raum und Zeit erhaben ist. 2. Weil aber der endliche menschliche Geist das Unendliche und schlechthin Einfache nicht in seine Vorstellung aufnehmen kann, so läßt sich Gott zur menschlichen Schwachheit herab, teilt sich selbst gleichsam in Teile, indem er sich in seinem Wort in einer Reihe von Eigenschaften offenbart, die wir im Glauben auffassen und festhalten können. Baier sagt:[1350] Licet revera [perfectiones sive proprietates] non sint accidentia neque ab essentia divina realiter differant, distinguuntur autem ab essentia divina pariter et inter se propter infinitam Dei perfectionem et intellectus nostri imperfectionem. Gerhard:[1351] Quamvis attributa Dei nec inter se nec ab essentia divina realiter sint in Deo distincta, tamen sigillatim de illis ut agatur, intellectus nostri imbecillitas requirit. Gerhard zitiert aus Augustins De Spec., c. 112: „Condescendit nobis Deus, ut nos consurgamus“, et cum homines simus, humano modo nobis loquitur. Dorner kann es nicht verstehen,[1352] daß die lutherischen Dogmatiker einerseits „die objektive Ununterschiedenheit“ der göttlichen Eigenschaften lehren, andererseits es jedoch für notwendig erklären, daß wir Menschen „z. B. Gerechtigkeit und Erbarmen unterscheiden“. Dorner kann sich als Ichtheologe, der der Schrift als Quelle und Norm der Theologie den Abschied gegeben hat, schwer in die Weise der alten Theologen finden. Die alten Theologen waren Schrifttheologen. Aus der Schrift hatten sie gelernt, daß Gott sich einerseits als den unendlichen Gott, „ohne Stück“ und Teile, bezeichnet, andererseits sich gleichsam in Teile oder Stücke teilt, indem er sich in seinem Wort als den heiligen und gerechten und gnädigen und langmütigen Gott usw. beschreibt, und zwar zu dem Zweck, um auf diese Weise dem endlichen Menschengeist eine freilich nicht vollkommene Gotteserkenntnis, die nicht in dieses Leben gehört, wohl aber eine wahre Gotteserkenntnis zu vermitteln, die zur Erlangung der Seligkeit hinreichend ist. Das ist die Ursache, weshalb die Dogmatiker sowohl die „objektive Ununterschiedenheit“ der göttlichen Eigenschaften lehren als auch an der Notwendigkeit festhalten, die göttlichen Eigenschaften, „z. B. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“, zu unterscheiden. Und alle Theologen, die Schrifttheologen sein wollen, tun wohl, hierin

1350) Comp. II, 11.

1351) Loci, L. De Natura Dei, § 51. (Ed. Frankf. u. Hamb. 1657 I, 59.)

1352) Geschichte der prot. Theologie, S. 563 f.

den Dogmatikern zu folgen. Denn einerseits wird doch kein Schrifttheologe im Ernst Stücke oder Teile in Gott annehmen. Andererseits wird aber auch jeder Schrifttheologe mit dem Apostel Paulus in Einklang bleiben wollen, der die in diesem Leben durch Gottes Wort vermittelte Gotteserkenntnis ausdrücklich als eine „stückweise“ bezeichnet, 1 Kor. 13, 9: *Ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν.*

Bei der Beschreibung der Gotteserkenntnis, die uns Menschen in diesem Leben auf Grund der in Gottes Wort geoffenbarten göttlichen Eigenschaften und Werke zukommt, hat man eine Schwierigkeit darin gefunden, daß dieselben Prädikate von Gott und den Kreaturen ausgesagt werden. Allerdings wird in der Schrift sowohl das Sein (die Existenz) als auch eine Reihe von Eigenschaften und Werken von Gott und den Kreaturen ausgesagt. Beispiele: Gott ist (Jes. 48, 12: „Ich bin's, der Erste und der Letzte“), und die Menschen sind (Apost. 17, 28: *ἐν αὐτῷ . . . ἐσμέν*); Gott lebt (Hesek. 14, 16: „So wahr ich lebe, spricht der HErr HErr“), und der Mensch lebt (1 Mos. 3, 20: Eva ist eine Mutter aller Lebendigen); Gott liebt (Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebt“), und der Mensch liebt (1 Kön. 5, 1: „Hiram liebte David“); Gott ist gerecht (Röm. 3, 26: „auf daß er [Gott] gerecht sei“), und Menschen sind gerecht (Matth. 1, 19: Joseph, der Mann der Maria, war *δίκαιος*); Gott sieht (1 Mos. 1, 31: „Gott sah an alles, was er gemacht hatte“), und der Mensch sieht (5 Mos. 32, 52: Moses sah vom Berge Nebo das Land Kanaan) usw. Hier ist nun gefragt worden, auf welche Weise diese Prädikate Gott und den Menschen zugeschrieben werden. Die schriftgemäße Antwort lautet: a. Nicht in demselben Sinne (univoce), so daß Name und Sache Gott und den Kreaturen in gleicher Weise zukäme; b. auch nicht doppelsinnig (aequivoce), so daß nur dieselben Ausdrücke von Gott und den Kreaturen gebraucht würden, in der Sache aber keinerlei Beziehung oder Ähnlichkeit wäre, sondern c. nach der Ähnlichkeit (analogice), so daß Sein und Eigenschaften Gott und Kreaturen wirklich zukommen, aber nicht in gleicher Weise und in demselben Grade. Wir steigen auf (consurgimus, sagt Augustinus) von der Unvollkommenheit, die sich an den Kreaturen findet (unvollkommenes Sein, Leben, Lieben usw.), zu der Vollkommenheit in Gott (vollkommenes Sein, Leben, Lieben usw.). Diese analogische Auffassung ist in der Schrift ausdrücklich gelehrt, z. B. Jes. 49, 15: „Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen,

daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie desselbigen vergäße, so will ich doch dein nicht vergessen, spricht der HErr." Ferner Luk. 11, 13: „So denn ihr, die ihr arg seid, könnet (*οἴδατε*) euren Kindern [aus natürlicher Liebe] gute Gaben geben, wieviel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist geben denen, die ihn bitten!" Wollten wir Wesen und Eigenschaften Gott und Kreaturen univoce zuschreiben, wie Scotisten und andere getan haben, so würden wir, genau genommen, den Unterschied zwischen Gott und den Kreaturen aufheben. Die Kreaturen würden Gott koordiniert und so zu Gott gemacht werden. Würden wir in das andere Extrem verfallen und Wesen und Eigenschaften von Gott und den Kreaturen nur aequivoce ausgesagt sein lassen, so würden wir damit, genau genommen, alle Gotteserkenntnis leugnen. Wir wüßten dann z. B. nicht, ob etwas und was in Gott sei, wenn er uns in seinem Wort seiner Liebe versichert, 1 Joh. 4, 16: „Gott ist die Liebe" und Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab." Nun steht es aber, Gott sei Dank, so, daß der große Gott auf unsere menschliche Sprache eingegangen ist und damit zu unsern menschlichen Vorstellungen und Begriffen sich herabgelassen hat, um auf diese Weise uns zu sich zu erheben und uns erkennen zu lassen, wie sein Herz gegen uns steht. Diese Erkenntnis ist zwar nur eine inadäquate, fragmentarische (1 Kor. 13, 9), aber doch eine wahre und sichere Erkenntnis, so daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist (1 Kor. 2, 12). Die lutherischen Dogmatiker haben sich mit diesem Punkt eingehend beschäftigt und alles abgewiesen, was die christliche Gotteserkenntnis auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort gefährden könnte.[1353])

1353) Quenstedt I, 422 sq.: Essentia, substantia, spiritus et consequenter reliqua attributa, quae Deo et creaturis simul tribuuntur, de Deo et creaturis rationalibus non *συνωνύμως*, univoce, nec *ὁμωνύμως*, aequivoce, sed *ἀναλόγως*, analogice, praedicantur, ita ut Deo *πρώτως* et absolute, creaturis *δευτέρως* et per dependentiam conveniant; quae analogia proprie dicitur attributionis intrinsecae. . . . *Univoce*, proprie et stricte loquendo, conveniunt, quae *et nomen et rem*, nomine illo denotatam, communem habent aequaliter, nulla ob dependentiam unius ab altero inaequalitate interveniente. *Aequivoce* conveniunt, quae *nomen* habent commune, sed non rem, nomine significatam. *Analogice* conveniunt, quae *et nomen et rem*, nomine designatam, communem habent, *sed inaequaliter*, cum nomen et res alteri *πρώτως* et absolute, alteri *δευτέρως* et per dependentiam conveniant. Dogmengeschichtliches hat Quenstedt unter der Antithese, p. 423: *Antithesis:* 1. *Scoti*

Zu den Prädikaten, welche Gott sich in seinem Wort beilegt, gehören natürlich auch die **Namen** Gottes. Man hat nach der **Zahl** dieser Namen gefragt. Luther hält von der Zehnzahl der Namen nicht viel, weil sie nicht erschöpfend sei. Er sagt in seiner „Schrift vom Schem Hamphoras“:[1354] „Ich lass' das fahren von den zehn Namen, als das nicht neu, sondern auch St. Hieronymus in Epistola ad Marcellam anzeucht, da er sie zählt also: El, Elohim, Elohe, Zebaoth, Eljon, Ehje, Adonai, Jah, Jehovah, Schadai. Andere machen's anders. Ich halte nicht viel davon. Es sind wohl **mehr** Gottesnamen in der Schrift denn diese, als: Ab, Bore, Or, Chai usw., Vater, Schöpfer, Licht, Leben, Heil und dergleichen. Und was kann Gutes heißen oder sein, das nicht Gott zuvoraus zugeeignet werden muß, als der's in ihm selber hat? wie Christus spricht:

---

et Scotistarum atque quorundam Nominalium, statuentium, ens, essentiam, spiritum etc. de Deo et creaturis *univoce* praedicari. Ita Scotus, Occam, Gabriel Biel et al., quos inter se profitetur *Slevogtus*, Prof. Jen., Disput. Academ., § 46, p. 66, inquiens: „Cum itaque ens respectu inferiorum non sit analogum, quomodocunque etiam analogia explicetur, et vero iis non nomen tantum, sed ratio etiam entis vere competat, nihil est, cur, univocum istud esse, quisquam negare velit; nos inde Scotisticam scholam sequimur et quosdam Nominales.“ Haec ille. 2. *Quorundam scholasticorum* aliorumque, qui essentiam, substantiam, spiritum etc. de Deo et creaturis intellectualibus nonnisi *ὁμωνύμως* seu *aequivoce* praedicari statuunt, ut Aureolus, Polanus (asserens, „spiritum de Deo, angelis et animabus hominum ὁμωνύμως seu aequivoce praedicari“), Keckermannus (spiritum existimans de Deo aequivoce dici). Eandem sententiam R. Mosi tribuit Thomas, quod scil. ens praedicetur de Deo et creaturis aequivoce. Dionysius Petavius, tom. V, Dogmat. Theol., l. I, c. 6, § 4. 5, p. 40 sq., ubi τὸ vere et proprie esse ac existere soli Deo convenire prolixe probat. . . . Thomas, P. I, q. 13, art. 5, ita colligit: „Si aequivoce ista praedicarentur de Deo et creaturis, nihil posset de Deo ex creaturis cognosci nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophum, qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra apostolum, Rom. 1, 17 sq.“ Conceptus aequivocus sequentia infert absurda: 1. Sic creaturae nudum entis nomen participarent et revera essent non-entia. Sed quis Deum nuda produxisse non-entia assereret? 2. Si creatura plane non-ens esset, ad Deum referri non posset ceu effectus et ens dependens. 3. Christus, assumens naturam humanam, assumpsisset non-ens. Auch einige Calvinisten haben behauptet, daß die Attribute in Gott non-entia seien. Sie taten das im Interesse ihrer falschen Christologie, um die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi leugnen zu können: Quod quis non habet, illud alteri dare non potest; sed Deus attributa non habet, ergo alteri, scil. naturae humanae Christi, ea dare et communicare non potest. Vgl. Quenstedt I, 427.

1354) St. L. XX, 2057.

Gott ist allein gut, wir aber von ihm alles empfangen, was wir sind und haben." Daran schließt sich dann Luthers gewaltige (schon S. 463 mitgeteilte) Ausführung über die Einzigartigkeit des Namens יהוה, der nach 2 Mos. 3, 14 „lauter Ist" bedeute (nomen Dei essentiale sive incommunicabile).[1355] Mit Recht weist Zöckler[1356] auf die Spielereien hin, welche Rom, Heiden und Türken mit der Zahl der Gottesnamen treiben: „Daß jene Häufung der Namen oder Prädikate Gottes bis zur Zahl 100 oder darüber hinaus — vgl. Raym. Lull: De centum nominibus Dei; die 150 Namen, womit die heilige Rosa von Lima in ihren Andachten Gott anzureden pflegte [Görres, Christl. Mystik I, 472] —, auch die ‚100 biblischen Namen unsres H. J. Christi' (herausgegeben mit den betreffenden biblischen Belegstellen von J. Blüher, Dresden, 1870) sowie als ältere mystisch-asketische Ausführung desselben Gedankens Luis de Leons drei ‚Bücher von dem Namen Christi' (spanisch, Salamanka, 1583) — ebensowohl des theologisch-wissenschaftlichen Belangs wie des christlich-religiösen Werts entbehren, zeigen die analogen Spielereien in der battologischen Gebetspraxis schon des älteren Heidentums sowie des Buddhismus und des Islam. Über die 550 Namen, unter welchen Allah im Koran vorkommt, und von welchen 99 als die süßesten und schönsten beim Abbeten der 99 Rosenkranzperlen hergesagt werden, vgl. das Werk von Edwin Arnold: *Pearls of the Faith, or Islam's Rosary,* being the 99 beautiful names of Allah. London 1882." Diese Battologie, die mit den Gottesnamen von Rom, Heiden, Türken usw. getrieben wird, hat ihren sachlichen Grund darin, daß sie allesamt den Namen JEsu Christi nicht kennen, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung unserer Sünden. Infolgedessen regiert in ihnen die „opinio legis" und wollen sie auch durch das Herplappern vieler Namen Gottes sich selbst einen gnädigen Gott machen. Daß auch die moderne „theologische Wissenschaft" in bezug auf die rechte Beschreibung der

1355) Fast hätten wir vergessen zu erwähnen, daß über die Vokalisierung von יהוה unter den neueren Theologen noch keine Einigkeit erzielt worden ist. Ziemlich allgemein wird יְהֹוָה abgelehnt (Ausnahmen: Stier, Hölemann). Ob aber dafür יַהְוֶה oder יַהֲוֶה oder etwas anderes einzusetzen sei, darüber sind die Verhandlungen noch nicht abgeschlossen. Strack: „wahrscheinlich" Iahve. Kahnis: „Wie ausgesprochen worden ist, ist noch immer nicht gewiß." Was der Name bedeutet, nämlich „lauter Ist", wie Luther es ausdrückt, wissen wir aus 2 Mos. 3, 14, wo Gott selbst diesen Namen etymologisch und sachlich erklärt.

1356) Handbuch der theol. Wissenschaften III, 85 f.

Namen und Eigenschaften Gottes sehr wenig leistet, wie wir schon sahen und noch weiterhin sehen werden, kommt daher, daß sie die Heilige Schrift nicht für Gottes eigenes Wort hält. Denn allerdings ist die ganze Heilige Schrift „ein ausgebreiteter Name Gottes“. Insofern wir leugnen, daß die Schrift die unfehlbare Selbstoffenbarung Gottes ist, schließen wir uns prinzipiell von der Kenntnis des Namens Gottes ab. Hierher gehören **Luthers** immer wiederkehrende Erinnerungen, daß durch die rechte, allein der Schrift entnommene Lehre Gottes Name geehrt und die Kirche gebaut, durch falsche, den eigenen Gedanken entstammende Lehre Gottes Name geschändet und die Kirche zerstört wird. Er sagt z. B. in der Auslegung des zweiten Gebots:[1357] „Also, in diesem Gebot, wird der Name Gottes recht geführt, wenn man das Wort Gottes recht predigt, und wird von den Zuhörern recht angenommen. Und wiederum, der Name Gottes wird gelästert, wenn die Prediger nicht recht predigen, sondern verführen das Volk, doch unter dem Schein göttliches Worts und Namens.“ Daher sind rechte Lehrer und Prediger ein Segen, falsche Lehrer und Prediger aber ein Fluch für die Welt und die einzelnen Länder. Zugleich erinnert Luther an die „Gefahr“, die mit dem rechten Lehren des Namens, das ist, des Wortes Gottes, verbunden ist. Er sagt: „Das ist aber das größte und allerschwerste Werk dieses Gebots, daß man den heiligen Namen Gottes schütze wider alle, die sein geistlicherweise mißbrauchen und dazu ihn ausbreiten unter allen Menschen. Denn es ist nicht genug, daß ich für mich selbst und in mir selbst göttlichen Namen lobe und anrufe in Glück und Unglück, ich muß auch herausfahren und um Gottes Ehre und Namens willen auf mich laden Feindschaft aller Menschen, wie Christus spricht zu seinen Jüngern: ‚Es werden euch feind sein um meines Namens willen alle Menschen.‘ Hier müssen wir Vater und Mutter und die besten Freunde erzürnen. . . . Hier müssen wir auch den Namen haben, daß wir wider die Obrigkeit geistlich und weltlich streben und ungehorsam gescholten werden. Hier müssen wir die Gelehrten, Heiligen, Reichen, Gewaltigen und alles, was nur etwas in der Welt ist, wider uns erwecken; das heißt denn ‚Gottes Freund und aller Welt Feind‘. Und wiewohl das sonderlich zu tun schuldig sind, denen Gottes Wort zu predigen befohlen ist, so ist doch auch ein jeglicher Christ dazu verbunden, wo es die Zeit und Not erfordert. Wenn nun ein Mensch das Wort Gottes, das Evangelium, annimmt, so

---

1357) St. L. III, 1078 ff.

gedenke er nur nicht anders, denn daß er in derselben Stunde trete in Gefahr aller seiner Güter, Hauses, Hofs, Äcker und Wiesen, Weibes, Kinder, Vaters und Mutter, auch seines eigenen Lebens. Wenn ihm denn Gefahr und Unglück zu Hause kommt, so ist es ihm desto leichter und gedenkt, ich habe es vorhin wohl gewußt, daß [es] also gehen würde. Da gehören denn die Sprüche hin Matth. 10: ‚Der Jünger ist nicht über den Meister.'"

B. Einteilungen der göttlichen Eigenschaften.

Die göttlichen Eigenschaften sind docendi causa verschieden eingeteilt worden. Bei den lutherischen Theologen finden wir unter andern vornehmlich zwei Einteilungen: 1. in ruhende und wirkende, 2. in negative und positive Eigenschaften.

Ruhende werden die Attribute genannt, welche keine Wirkung auf die Welt oder kein Verhältnis zur Welt bezeichnen, sondern als in Gott ruhend, gleichsam von der Welt abgeschlossen gedacht werden, wie: Ewigkeit, Einfachheit, Unendlichkeit usw. Sie werden mehr oder weniger passend genannt attributa immanentia, quiescentia, *ἀνενέργητα;* neuerer Ausdruck: Attribute der „Weltabgezogenheit". Wirkende werden die Attribute genannt, die eine Wirkung Gottes auf die Welt oder ein Verhältnis zur Welt bezeichnen, wie Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit. Terminologische Benennung: attributa relativa, operativa, transeuntia, *ἐνεργητικά;* neuerer Ausdruck: Attribute der „Weltbezogenheit".[1358]

Bei der Einteilung der Attribute in negative und positive werden als negative solche Attribute bezeichnet, durch die Unvollkommenheiten, die sich an den Kreaturen finden, bei der Beschreibung Gottes negiert oder ausgeschieden werden. In diese Klasse werden gerechnet: Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit. Positiv kann man die Eigenschaften nennen, durch welche Vollkommenheiten, die sich bei den Kreaturen finden, Gott im höheren Grade oder in absoluter Vollkommenheit zugeschrieben werden. Hierher gehören die Attri-

1358) Quenstedt I, 409: Attributorum duo sunt genera: quaedam essentiam divinam describunt absolute et in se *citra respectum ad operationem* dicunturque immanentia, *ἀνενέργητα* seu quiescentia, quae scil. non sunt ordinata ad aliquos actus, ut immensitas, aeternitas, spiritualitas etc. Quaedam essentiam divinam describunt respective, ratione *ἐνεργείας*, seu operativa et ad extra se exserentia, sive quae ad certas operationes directa esse cognoscuntur, ut sunt potentia, scientia, iustitia, misericordia.

bute: Leben, Wissen, Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Macht, Güte, Liebe, Gnade, Barmherzigkeit.[1359]

Bei den neueren Theologen findet sich eine große Verschiedenheit der Einteilung, wie bei Nitzsch-Stephan angemerkt ist.[1360] Die Einteilungen der alten Theologen werden ausdrücklich abgelehnt, wenn es z. B. a. a. O. heißt: „Die Unterscheidung zwischen ruhenden und wirkenden oder zwischen solchen der Weltabgezogenheit und der Weltbezogenheit oder zwischen negativen und positiven ist bei der ganzen Auffassung der Eigenschaften nicht mehr möglich." Die Verschiedenheit der Einteilungen hat bei den neueren Theologen ihren Grund darin, daß sie das Schriftprinzip aufgegeben und an dessen Stelle das Ichprinzip gesetzt haben. Sie wollen im Unterschied von den alten Theologen die göttlichen Eigenschaften nicht aus und nach der Heiligen Schrift beschreiben, sondern aus dem Selbstbewußtsein des Theologen „herausarbeiten". „Was nicht mit innerer Notwendigkeit [nach dem Dafürhalten des Ich] aus Offenbarung und Glauben erwächst, wird ausgeschieden." Wenn neuere Theologen Einteilungen verwenden, die sich auch bei den alten Theologen finden, so geschieht dies doch in einem andern Sinn. Die alten Theologen nämlich halten trotz verschiedener Einteilungen fest, daß alle göttlichen Attribute mit dem unveränderlichen göttlichen Wesen identisch sind. In Deum non cadit accidens. In Deo nihil est mutabile vel amissibile. Die Attribute in Deo non sunt res distinctae ab ipsa essentia, sed vita, sapientia, gratia etc. sunt ipsa Dei substantia nec possunt in eo ut in hominibus mutari.[1361] Moderne Kenotiker hingegen, wie Thomasius, verwenden die Einteilung in attributa immanentia oder absoluta und transeuntia oder relativa, um die Behauptung aufzustellen, daß die attributa relativa der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit nicht wesentliche göttliche Attribute seien, sondern von Gott getrennt werden könnten. Sie halten

1359) Diese Einteilung befolgt Baier. Er beschreibt II, 16 die negativen Attribute als solche, die vel vi vocum vel vi significationis *negationem* quandam aut remotionem *imperfectionis* alicuius ex his, quae in creaturis occurrunt, important, die positiven als solche, quae cum respectu ad perfectionem, quas in creaturis deprehendimus, et per modum illarum, licet in *eminentiore* gradu, concipiuntur. In die Klasse der negativen stellt er dann: unitas, simplicitas, immutabilitas, infinitas, immensitas, aeternitas, in die Klasse der positiven: vita, scientia, sapientia, sanctitas, iustitia, veracitas, potentia, bonitas, perfectio.

1360) Lehrbuch der ev. Dogmatik 3, S. 452.

1361) Chemnitz, Loci I, 28.

diese Abtrennung für nötig, weil sie meinen, daß der Sohn Gottes nur nach Ablegung seiner Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit habe Mensch werden können.[1362)]

Schließlich ist in bezug auf alle Einteilungen der göttlichen Attribute die Bemerkung am Platze, daß sie so lange nebensächlich sind, das heißt, keinen Unterschied in der Lehre einzuschließen brauchen, solange die einzelnen Eigenschaften lediglich aus der Schrift beschrieben und nicht aus unsern menschlichen Gedanken über Gott konstruiert werden. Wir stimmen Hönecke bei, wenn er schreibt:[1363)] „Es mag unwissenschaftlich klingen, daß von der Einteilung, die hier gegeben wird [nämlich die Einteilung in immanente und transitive Eigenschaften], nur gesagt wird, daß sie sich am meisten empfiehlt. Tatsächlich steht es so, daß keine der gangbarsten Einteilungen als widerspruchslos zutreffend erwiesen werden kann." Wenn Quenstedt die göttlichen Attribute in immanente und transeunte einteilt und von den immanenten sagt, daß sie nichts mit göttlichen Akten zu tun haben (non sunt ordinata ad aliquos actus), so trifft das schon in bezug auf das Attribut, das Quenstedt unter den immanenten an erster Stelle nennt, nämlich die Unermeßlichkeit (immensitas), nicht ganz zu. Die Unermeßlichkeit tritt, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt an den transeunten oder transitiven oder wirkenden Attributen in Aktion. Mit Recht redet die Augsburgische Konfession Art. 1 von „unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte", die den drei Personen der göttlichen Majestät zukommt.[1364)] Die Einteilung in negative und positive Attribute beruht im wesentlichen auf einer Vergleichung Gottes mit den Kreaturen, die darin vorliegt, wenn in der Schrift, wie wir sahen, gleichlautende Prädikate wie: Sein, Leben, Lieben usw. von Gott und den Menschen ausgesagt werden. Diese Einteilung gibt uns Veranlassung, von der menschlichen Unvollkommenheit zu der göttlichen Vollkommenheit emporzusteigen oder vielmehr vor der göttlichen Vollkommenheit, die über alles menschliche Begreifen hinausliegt, anzubeten. Bei dieser Vergleichung müssen wir uns streng in den Grenzen der Schrift

---

1362) Thomasius, Christi Person und Werk[2] I, S. 49 ff. Vgl. die weitere Auseinandersetzung mit der modernen Kenosis bei der Lehre von der Person Christi, Bd. II, 116 ff.

1363) Dogmatik II, 72.

1364) Vgl. eine weitere Ausführung über diesen Punkt bei der Lehre von Christi Person unter dem Abschnitt: „Alle göttlichen Eigenschaften sind der menschlichen Natur Christi mitgeteilt", Bd. II, 260 ff.

halten und nie den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Kreatur vergessen. Alle Attribute Gottes, einerlei wie sie eingeteilt werden, kommen Gott in einzigartiger Weise (modo singulari) zu. Wir befolgen im allgemeinen die Einteilung in negative und positive Attribute, ohne für dieselbe einen besonderen Vorzug zu beanspruchen. — Eine Vorbemerkung sollte hier noch eingefügt werden, ehe wir im folgenden eine kurze Beschreibung der einzelnen göttlichen Attribute darbieten. Es ist die Erinnerung, daß alle in der Schrift geoffenbarten göttlichen Attribute: Einheit, Unendlichkeit, Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart usw., für uns sündige Menschen nur schrecklich wären, wenn die Schrift uns nicht auch dies Attribut offenbarte: Gottes durch Christi satisfactio vicaria vorhandene freie Gnade gegen die ganze Sünderwelt. Dieses Attribut steht im Zentrum der ganzen Heiligen Schrift, weil der ganzen Heiligen Schrift Skopus Christus, der Sünderheiland, ist, „der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*), daß solches zu seiner Zeit gepredigt würde“. Zur Verkündigung des Attributs der Gnade Gottes, die *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* vorhanden ist, steht die Welt noch.[1365]

Positive Eigenschaften Gottes.

1. Die Einheit Gottes. (*Unitas Dei.*)

Alle Kreaturen können wenigstens in mehreren Exemplaren vorhanden sein. Neben Gott kann es keinen andern geben. Die Schrift Alten und Neuen Testaments weist zur Beschreibung der Majestät Gottes auf die Einheit Gottes hin. Jes. 43, 10: „Verstehet, daß ich es bin. Vor mir ist kein Gott gemacht, so wird auch nach mir keiner sein.“ Besonders emphatisch Jes. 45, 5: אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד זוּלָתִי אֵין אֱלֹהִים. 1 Kor. 8, 4: *Οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς.* Diese unitas Dei soll Gottes Volk erkennen und in der Welt bekennen, 5 Mos. 6, 4: Höre, Israel, יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד. Dagegen ist nicht einzuwenden, daß in der Schrift auch Kreaturen „Gott“ genannt werden. Obrigkeitliche Personen werden Gott genannt, weil sie unter Gott göttliche Funktionen haben (propter analogiam *veram,* Ps. 82, 6, verglichen mit Joh. 10, 36: *θεοί,* so viel als *πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο*). Auch die Götter der Heiden werden Gott genannt, weil man ihnen irrtümlicherweise Existenz und göttliche Wirkungen zuschreibt (propter analogiam

1365) 1 Tim. 2, 6; Matth. 24, 14.

fictam, 5 Mos. 4, 28: אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם). Aber die Schrift selbst scheidet scharf zwischen sogenannten Göttern (*λεγόμενοι θεοί*) und dem einen, der seinem Wesen nach Gott ist, neben dem es keinen andern gibt, 1 Kor. 8, 5: die *θεοὶ πολλοί* sind *λεγόμενοι θεοί*. Daher auch die Betonung des „allein", *μόνος*, 1 Tim. 6, 15. 16: *μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*. Gott ist also ens summum, das mit niemand Existenz, Wirken, Herrschaft und Ansehen teilt. Die Götter der Heiden können nichts, weder nützen noch schaden (Jes. 41, 23), weil sie überhaupt nicht existieren. Die wirklich existierenden kreatürlichen Götter, wie die weltlichen Obrigkeiten, können etwas, aber nicht ohne Gott. Deshalb beten wir im sonntäglichen Kirchengebet, daß der eine wahre Gott sie in Existenz und Funktion erhalten wolle.

Die Einheit Gottes hat große praktische Bedeutung. In der unitas Dei liegt 1. die gewaltige Mahnung, nur diesem einen Gott anzuhangen, und zwar mit ungeteiltem Herzen (Mark. 12, 30; 5 Mos. 6, 5); 2. der große Trost, daß uns niemand und nichts schaden kann, wenn Gott auf unserer Seite steht, Röm. 8, 31: *Eἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν;*

Im Anschluß an die Einheit Gottes kann auch auf die vielbehandelte Frage hingewiesen werden, ob eine Definition von Gott gegeben werden kann oder nicht. Es kommt bei der Beantwortung dieser Frage alles darauf an, was wir unter Definition verstehen. Verstehen wir darunter die Angabe eines genus, wozu das zu definierende Ding gehört, nebst Angabe der differentia specifica, wodurch das Ding von andern, die zu demselben genus gehören, sich unterscheidet, so ist eine Definition von Gott unmöglich. Weil es neben Gott keinen andern oder andere gibt (*οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς*), so fehlt in bezug auf den Begriff „Gott" der Gattungsbegriff, und damit fällt auch die differentia specifica im Verhältnis zur Gattung dahin. Baier sagt daher sehr richtig:[1366] Definitionem exquisite sic dictam, non est, cur quis postulet et expectet. Gerhard:[1367] Deus non habet univocum aliquod *genus* cum reliquis entibus, nec simplicissima eius essentia ex genere et differentia est composita. Gerhards „Deus non habet *univocum* aliquod genus cum reliquis entibus" findet auch Anwendung auf die beliebte „Definition": Deus est spiritus independens.

1366) Comp., ed. Walther, II, 14. 1367) Loci, L. De Nat. Dei, § 89.

Sehr richtig sagt Luther:[1368] „Wer weiß, was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann.“ Gerhard zeigt in bezug auf Joh. 4, 24: „Gott ist ein Geist“, daß auch an dieser Stelle „Geist“ nicht in demselben Sinne (univoce) von Gott und den Engeln ausgesagt wird, sed *modo plane singulari,* cum essentia infinita et finita, spiritus increatus et spiritus creatus plus quam toto genere *differant.* — Fassen wir aber den Ausdruck „Definition“ nicht strikt, sondern verstehen wir darunter eine Beschreibung (descriptio), dann könnten wir allenfalls von einer Definition Gottes reden. Denn allerdings können und sollen wir Gott nach den Attributen, die er in seinem Wort sich selbst beilegt, als den einen, einfachen, unwandelbaren, allmächtigen, allgegenwärtigen, gerechten, in Christo gnädigen Gott usw. beschreiben. Ja, wir können passend das ganze geoffenbarte Wort Gottes, also die ganze Heilige Schrift, eine Beschreibung Gottes nennen. Wollte Gott, wir würden von dieser Beschreibung allezeit fleißig Gebrauch machen! Was den Ausdruck „Definition“ betrifft, so haben wir für unsere Person uns mit demselben in der Lehre von Gott nie befreunden können, sondern wir halten es mit denen, welche sagen: Deus non *definiri,* sed ex verbo suo revelato *describi* potest.

2. Die Einfachheit Gottes. (*Simplicitas Dei.*)

Unter der Einfachheit Gottes verstehen wir die Eigenschaft, wonach jede Art von Zusammensetzung oder die Annahme von Teilen in Gott abzuweisen ist, weil Gott die Unendlichkeit zukommt und die Unendlichkeit alle Teile ausschließt. Gegen die Einfachheit Gottes ist eingewendet worden, daß die Schrift Gott Glieder: Augen, Mund, Hände, Füße usw., zuschreibt. Das ist freilich der Fall. Ps. 139, 16: „Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war“; Jes. 55, 11: Das Wort, so aus Gottes Munde gehet, soll nicht leer zurückkommen; Ps. 119, 73: „Deine Hand hat mich gemacht“; Matth. 5, 35: „Die Erde ist seiner Füße Schemel.“ Aber die Schrift selbst zwingt uns, diese Ausdrücke bildlich, als eine Herablassung zu menschlichen Vorstellungen („anthropopathisch“), zu verstehen, wenn sie im Gegensatz zum Äußerlichen und Körperlichen Joh. 4, 24 sagt: πνεῦμα ὁ θεός. Augustana, Art. I: „Ohne Stück, incorporeus, impartibilis“. Abzuweisen ist daher der Anthropomor-

---

1368) St. L. XX, 806.

phismus, sofern er menschliche Körperlichkeit auf Gott überträgt.[1369]) Abzuweisen ist auch die Vorstellung neuerer Theosophen (Ötinger, † 1782) von einem Geistleibe Gottes, der mit der Schöpfung und durch die Schöpfung der Welt sich nach außen verdichtet habe.[1370]) Es darf gegen die Einfachheit Gottes auch nicht eingewendet werden die Vielheit der Eigenschaften, die die Schrift Gott zuschreibt, als: Gott ist gerecht, Gott ist gnädig, Gott ist allmächtig usw. Da müssen wir Menschen freilich Gerechtigkeit, Gnade, Allmacht usw. nach- und nebeneinander in Gott denken. Aber wir sahen bereits, daß so Gott sich selbst in seiner Wortoffenbarung gleichsam in „Teile" oder „Stücke" teilt propter intellectus nostri *imperfectionem*, weil wir Menschen von einem einfachen und unendlichen Wesen gar keine Vorstellung haben können, „wenn wir uns", wie Luther sagt, „gleich zerreißen wollten". Das ist die „stückweise" Erkenntnis (ἐκ μέρους), von der der Apostel 1 Kor. 13 redet. In Gott aber sind die genannten und alle Attribute das eine unteilbare göttliche Wesen selbst. — Mit der Einheit und Einfachheit Gottes streitet endlich auch nicht die Dreiheit der Personen in Gott, wie alle alten und neueren Unitarier behaupten. Nach der Schrift teilt sich das Wesen Gottes nicht nach den drei Personen, sondern die ganze Gottheit ist ohne Teilung und Vervielfältigung wie im Vater, so auch im Sohn (Kol. 2, 9) und im Heiligen Geist (Apost. 5, 3. 4). — Wenn man weiterhin einwendet, daß doch der Unterschied zwischen den Personen in Gott nicht bloß ein begrifflicher, sondern ein wirklicher Unterschied sei, und daß daher durch den Unterschied der Personen die Einheit und Einfachheit Gottes aufgehoben erscheine, so ist zu sagen, daß wir hier vor dem Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit stehen. Wir glauben auf Grund des Zeugnisses der Schrift, das ist, auf Grund der Selbstoffenbarung

---

1369) Luther (I, 487) über die Anthropomorphiten: „Sind der Anthropomorphiten Gedanken so grob gewesen" („daß sie der göttlichen Majestät die Gestalt eines Menschen zugeeignet haben"), „so sind sie mit Recht verdammt worden; denn es ist ein offenbarer Irrtum darin. ‚Denn ein Geist [der Gott nach Joh. 4, 24 ist] hat nicht Fleisch und Bein.' Ich aber bin vielmehr der Meinung, daß ich halte, daß die Anthropomorphiten gedacht haben, wie sie die Lehre den Einfältigen in einer einfältigen Form möchten vorgeben. Denn Gott ist in seiner Substanz und Wesen ganz unerkenntlich und unbegreiflich. Wir können auch nicht eigentlich sagen, was er sei, wenn wir uns gleich zerreißen wollten."

1370) Vgl. das Zitat bei Baier-Walther II, 18. 19. Es liegt hier bei den Theosophen die pantheistische Vorstellung von einer Emanation der Welt aus dem Wesen Gottes vor.

Gottes in seinem Wort, beides, die Einheit Gottes und die Dreiheit der Personen (1 Kor. 8, 4—6; Matth. 28, 19). Die Subordinatianer freilich, sofern sie den Sohn geringer sein lassen als den Vater und den Heiligen Geist geringer sein lassen als den Vater und den Sohn und von einem Gott im zweiten und dritten Sinne des Worts reden, heben die Einheit und Einfachheit des Wesens Gottes auf und verfallen in Polytheismus.

3. Die Unveränderlichkeit Gottes. (*Immutabilitas Dei.*)

Während alle Kreaturen vergehen, wie ein Kleid verwandelt werden (Ps. 102, 27. 28), heißt es an derselben Stelle und in scharfem Gegensatz in bezug auf Gott: „Du aber bleibest, wie du bist." Und wie Gott in seinem Wesen Unveränderlichkeit zugeschrieben wird, so auch in seinen Attributen. Jes. 54, 10: „Es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen" und Joh. 3, 36: „Der Zorn Gottes bleibet über ihm." Auch von Gottes Wollen heißt es Spr. 19, 21: „Es sind viel Anschläge in eines Mannes Herzen, aber der Rat des HErrn bleibt stehen." Die Unveränderlichkeit Gottes verwendet die Schrift sowohl zur Warnung der Gottlosen (Mark. 9, 44: das Feuer, das nicht verlischt) als auch zum Trost der Frommen, Jes. 54, 10: „Meine Gnade soll nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen."

Wenn die Schrift Gott Sinnesänderung zuschreibt (Gott reut, daß er die Menschen geschaffen, Saul zum König gemacht hat, 1 Mos. 6, 6; 1 Sam. 15, 11), auch Ortsveränderung von Gott aussagt (1 Mos. 11, 5: „Da fuhr Gott hernieder"), so geschieht dies in Anbequemung an unsere menschlichen Vorstellungen. Daß diese Veränderung nicht auf Gottes Wesen zu übertragen sei, lehrt die Schrift selbst an solchen Stellen, in denen Gott und Mensch einander gegenübergestellt werden, wie 1 Sam. 15, 29: „Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereuen sollte"; Jer. 23, 24: „Meinest du, daß sich jemand so heimlich verbergen könne, daß ich ihn nicht sehe? Bin ich's nicht, der Himmel und Erde füllet?" „Gott geht auf Zeit und Raum ein, ohne in seinem Wesen zeitlich oder räumlich zu werden."

Hieraus ergibt sich: Die Schrift redet von Gott in zweifacher Weise: a. von Gott in seiner Majestät, als über Zeit und Raum erhaben (neben 1 Sam. 15, 29 und Jer. 23, 24 noch Ps. 90, 4: tausend Jahre vor Gott wie ein Tag); b. von Gott als auf die menschliche

Vorstellung von Zeit und Raum eingehend, wie 1 Sam. 15, 11; 1 Mos. 11, 5. Nur nach der letzteren Weise ist Gott für uns Menschen faßbar. Wir müssen uns Gott so vorstellen, daß der in sich unveränderliche Gott je nach den verschiedenen Objekten gnädig oder zornig ist. Gott ist ein gnädiger Gott den Demütigen, den armen Sündern oder zerbrochenen Herzen, hingegen ein zorniger Gott den Hoffärtigen und Selbstgerechten, 1 Petr. 5, 5: „Gott widerstehet den Hoffärtigen (ὑπερηφάνοις), aber den Demütigen (ταπεινοῖς) gibt er Gnade"; Luk. 18, 9—14: Pharisäer und Zöllner; Luk. 1, 52. 53: „Er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen; die Hungrigen füllt er mit Gütern und läßt die Reichen leer."

Wenn gegen die Unveränderlichkeit Gottes die Schöpfung der Welt und die Inkarnation des Sohnes Gottes geltend gemacht wird, so ist zu sagen: Durch die Schöpfung der Welt und durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist keine Veränderung in Gott, sondern in bezug auf die Kreatur gesetzt. Denkt man die Weltschöpfung nicht nach dem Rezept der pantheistischen Theosophen, sondern schriftgemäß, so ist die Welt nicht eine Emanation aus Gott oder ein Teil von Gott, sondern durch Gottes Allmacht aus nichts ins Dasein gerufen. Und denkt man die Inkarnation nicht nach den Gedanken der modernen Kenotiker, sondern nach der Offenbarung in Gottes Wort, so besteht die Inkarnation darin, daß der Sohn Gottes ohne jede Veränderung in seiner Gottheit eine menschliche Natur aus der Jungfrau Maria in seine Person aufgenommen hat.[1371]

1371) Gerhard antwortet (Locus De Nat. Dei, § 154) auf die Frage, ob durch die Weltschöpfung und durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine Änderung in Gott gesetzt sei, so: An *creationis* opus Deum fecerit mutabilem? Negatur. . . . In creatione duo consideranda: 1. agendi principium, 2. effectum productum. Agendi principium est ipsa Dei essentia, cui per creationem nulla accessit mutatio, quia non novo voluntatis moto Deus in creatione aliquid voluit, quod prius ab aeterno voluit, sed in tempore id fecit, quod ab aeterno immutabili sua voluntate decreverat. In effecto producto est mutatio a non esse ad esse, sed hoc Deum ipsum non fecit mutabilem. — Idem est iudicium de quaestione: An *incarnationis* opus Deum statuit mutabilem? Affirmat Socinus in Defens. animadv. Posn., p. 66: „Quis negare poterit, si Deus tunc revera incarnatus est et homo factus, cum Christus Iesus de Spiritu Sancto in Mariae virginis utero conceptus est exque ea natus, ipsi Deo eiusque substantiae adventitium aliquid et novum, idque maximi momenti, accidisse?" Atqui mansit eadem Verbi *ὑπόστασις*, licet alterius naturae coeperit esse *ὑπόστασις*.

4. Die Unendlichkeit Gottes. (*Infinitas Dei.*)

Alle Kreaturen sind *endlich*, das ist, sie sind den Grenzen oder Schranken in bezug auf ihr Sein und ihre Tätigkeiten unterworfen. Wenn wir von Gott die Unendlichkeit aussagen, so entnehmen wir damit die göttliche Majestät allen *Grenzen* des Seins in Raum und Zeit und allen Grenzen der Tätigkeit. Die Schriftaussagen hierüber lauten sehr bestimmt. Die Schrift schreibt Gott Unendlichkeit zu a. nach seinem *Wesen* (Ps. 145, 3: seine Größe ist unerforschlich, לִגְדֻלָּתוֹ אֵין חֵקֶר), b. nach den einzelnen *Attributen* (Ps. 147, 5, wörtlich übersetzt: „Seine Einsicht ist ohne Zahl", לִתְבוּנָתוֹ אֵין מִסְפָּר). So kehrt das Attribut der Unendlichkeit bei den einzelnen göttlichen Attributen wieder. Gottes *Wissen* ist unendlich, Gottes *Macht* ist unendlich, Gottes *Weisheit* ist unendlich, wie noch weiter bei der Beschreibung dieser Attribute auszuführen ist.

Insofern an den unendlichen Gott nicht die *Meßschnur* gelegt werden kann, wird die Unendlichkeit Gottes auch die *Unermeßlichkeit* Gottes (immensitas Dei) genannt. Durch die Unermeßlichkeit Gottes erinnert uns die Schrift auch besonders daran, daß wir Menschen ja nicht unser menschliches Denk- oder Fassungsvermögen zum Maßstab des göttlichen Seins und Tuns machen. Dies lassen alle Unitarier außer acht, wenn sie sich das Urteil erlauben, daß unmöglich drei unterschiedene Personen in dem *einen* unteilbaren Gott sein könnten. Die Schrift sagt ausdrücklich, daß Gott in einem Licht wohnt, in das der Mensch mit seiner Erkenntnis nicht eindringen kann (1 Tim. 6, 16), und daß Gottes Größe unausforschlich ist (Ps. 145, 3). Deshalb fügt die Augustana, Art. 1, zu dem „ohne End'" hinzu: „*unermeßlicher* Macht, Weisheit und Güte". Durch die Betonung der Unermeßlichkeit Gottes weist die Schrift auch auf den *Abstand* hin, der zwischen Gott und allen Kreaturen besteht. Wir Menschen vergessen nur zu leicht unsere Grenzen. Wir kommen uns „groß" vor. Um unsere Größe auf das rechte Maß zu reduzieren, heißt es z. B. Jes. 40, 15—17, daß die Völker vor Gott wie ein Tropfen im Eimer sind, wie ein Stäublein in der Wage, wie nichts (כְּאַיִן נֶגְדּוֹ). Durch die Attribute der Unendlichkeit und Unermeßlichkeit, als Erhabenheit über den Raum gefaßt, wehrt die Schrift ferner allen Gedanken, als ob Gott durch irgend etwas in der Welt *eingeschlossen* würde. Hiervon heißt es 1 Kön. 8, 27: „Meinest du auch, daß Gott auf Erden wohne?

Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht versorgen; wie sollte es denn dies Haus [der Tempel zu Jerusalem] tun?" („Mögen dich nicht versorgen", לֹא יְכַלְכְּלוּךָ, fassen, umspannen dich nicht.) Es ist ein richtiges, der Schrift entnommenes Axiom: Gott geht auf Raum und Zeit ein, bleibt dabei aber stets über Raum und Zeit erhaben. Dies kommt zur weiteren Darstellung bei den Attributen der Allgegenwart und der Ewigkeit Gottes.

5. Die Allgegenwart Gottes. (*Omnipraesentia Dei.*)

Der Mensch und alle Kreaturen sind lokal limitiert. Um zum Ausdruck zu bringen, daß das Attribut „allgegenwärtig" Gott in einzigartiger Weise zukomme, erinnern die Dogmatiker daran, daß auch die Engel nicht, weder die guten noch die bösen, allgegenwärtig sind. Chemnitz schreibt:[1372] Unus angelus est in Persia, alter in Graecia, Dan. 10, 13.

Was die Schrift über die Allgegenwart Gottes aussagt, läßt sich dem vielgestaltigen Irrtum gegenüber so zusammenfassen: Gott ist allen Kreaturen gegenwärtig

a. seinem Wesen nach, nicht bloß seiner Wirkung nach, wie im Interesse einer falschen Christologie etliche Reformierte gelehrt haben und auch neuere Theologen lehren.[1373] Wo Gott wirkt, da ist er auch. Gott wirkt nie in absentia. Luther drückt dies so aus:[1374] „Gott schickt keine Amtleute oder Engel aus, wenn er etwas schafft oder erhält, sondern solches alles ist seiner göttlichen Gewalt selbsteigen Werk. Soll er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein und seine Kreatur so wohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Kreaturen denn Gott selbst mit seiner Gewalt." So lehrt die Schrift, wenn Jer. 23, 24 Gott von sich selbst sagt: „Meinest du, daß sich jemand so heimlich verbergen könne, daß ich ihn nicht sehe? spricht der HErr. Bin ich's nicht, der Himmel und Erde füllet?" Daß Gott jedermann sieht, wird hier

---

1372) Loci I, 39.

1373) Vgl. bei der Lehre von Christi Person Bd. II, 185 ff.

1374) St. L. XX, 804.

damit begründet, daß Gott selbst, nicht bloß seine Wirkung, Himmel und Erde füllt, also überall ist (אֲנִי מָלֵא). Ebenso Ps. 139, 8: „Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da.“

b. Gott ist so in allen Kreaturen gegenwärtig, daß er zugleich außerhalb der Kreaturen bleibt, das heißt, nie Kreatur oder ein Teil der Kreatur wird. So innerlich ist Gott allen Kreaturen gegenwärtig, daß sie allein in ihm (*ἐν αὐτῷ*) Existenz und Wirksamkeit haben, Apost. 17, 28: *Ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Kol. 1, 18: *Τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* Aber dabei bleibt Gott zugleich so weit außerhalb der Kreatur und von der Kreatur geschieden, wie das Unendliche vom Endlichen geschieden ist. Axiom: Deus nunquam in compositionem creaturarum venit. Gerhard:[1375] Deus est ubique praesens non *συνεκτῶς*, ut comprehendatur, sed *συνεκτικῶς*, ut comprehendat et contineat omnia. In bezug auf die in der Schrift bezeugte wesentliche Gegenwart Gottes an allen Orten und in allen Kreaturen ist bekanntlich die Frage gestellt worden, ob Gott auch an unreinen Orten gegenwärtig zu denken sei. Auch Luther wurde durch Erasmus' „Diatribe“ veranlaßt, sich über die Frage auszusprechen. Erasmus wollte zwar die Gegenwart Gottes an unreinen Orten nicht leugnen, meinte aber, daß davon vor dem Volke ohne Ärgernis nicht geredet werden könne.[1376] Luther antwortet,[1377] daß zwar nicht ungeistliche und hoffärtige Schwätzer, wohl aber ernste und fromme Prediger „anständig und lieblich“ (cum decore et gratia) und „mit großem Nutzen“ (magno fructu) über diesen Gegenstand vor dem Volke reden könnten. Er führt Erasmus ad absurdum. Er erinnert an die Tatsache, daß viele heilige Märtyrer in sehr unsaubere Gefängnisse, ja in die Kloaken geworfen wurden. Wenn nun von Gottes Gegenwart an unreinen Orten nicht zu reden, also auch daran nicht zu denken wäre, so hätten von locis abominabilibus aus die heiligen Märtyrer Gott auch nicht anrufen können, sondern mit ihrer Anrufung warten müssen, bis sie in einen geschmückten Tempel gekommen wären. Was aber die Sache selbst betrifft, nämlich Gottes wesentliche Gegenwart auch an unreinen Orten, so weist Luther dar-

1375) Loci, L. De Nat. Dei, § 172.

1376) Vgl. Erasmus' „Diatribe“, abgedruckt in deutscher Übersetzung in der St. Louiser Ausgabe der Werke Luthers, XVIII, 1605.

1377) Opp. v. a. VII, 141 sq. St. L. XVIII, 1700.

auf hin, daß sie nicht geleugnet werden könne, weil die Schrift bezeuge, Deum esse ubique et replere omnia. Wer, wie Erasmus, das ärgerlich finde, der habe menschliche, kindische Gedanken von Gott. Der denke sich Gott als von den Kreaturen eingeschlossen, während doch alle Himmel ihn nicht umspannen.

c. Gott ist überall gegenwärtig ohne Ausdehnung (extensio) oder Zusammenziehung (rarefactio), ohne Vervielfältigung (multiplicatio) oder Teilung (divisio). Von einer Ausdehnung usw. bei Gott zu reden, hätte nur dann einen Sinn, wenn wir den Begriff des Raumes auf Gott übertragen dürften. Dies verbietet uns aber die Schrift, wenn Gott neben dem Sein und Wirken in der Welt zugleich die Erhabenheit über die ganze Welt und über alles, was Raum ist, zugeschrieben wird, wie 1 Kön. 8, 27: „Die Himmel und aller Himmel Himmel fassen ihn nicht“ und Jes. 66, 1: „Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meine Fußbank; was ist es denn für ein Haus, das ihr mir bauen wollt, oder welches ist die Stätte, da ich ruhen soll?“ Man könnte wohl erwarten, daß wenigstens innerhalb der Christenheit niemand auf den Gedanken kommen werde, Gott lokale oder körperliche Ausdehnung zuzuschreiben. Und doch ist es geschehen. Es war immer die Sorge Zwinglis, Calvins und neuerer Reformierter, die menschliche Natur oder der Leib Christi möchte nicht groß genug sein, um der ganzen Fülle der Gottheit (Kol. 2, 9) als σῶμα dienen zu können. Luther beruhigt Zwingli und Gesinnungsgenossen mit den folgenden Worten:[1378] „Der stolze, hochmütige Geist . . . gibt damit seine groben Tölpelgedanken an den Tag, da er nicht anders von Gottes Wesen an allen Orten denket, denn als sei Gott ein großes, weites Wesen, das die Welt füllet und durchaus raget. Gleich als wenn ein Strohsack voll Stroh stecket und oben und unten dennoch ausraget, eben nach der ersten leiblichen, begreiflichen Weise. Da würde freilich Christus' Leib ein lauter Gedicht und Gespenst sein, als ein großer Strohsack, da Gott mit Himmel und Erden innen wäre. Hieße das nicht grob genug von Gott geredet und gedacht? Aber wir reden nicht also, sondern sagen, daß Gott nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei; darum darf's keines Umzäunens hie, wie der Geist träumet. Denn

1378) St. L. XX, 960 f.

ein Leib ist der Gottheit viel, viel zu weit, und könnten viel tausend Gottheit drinnen sein; wiederum auch viel zu enge, daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts ist so groß, Gott ist noch größer; nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer; nichts ist so lang, Gott ist noch länger; nichts ist so breit, Gott ist noch breiter; nichts ist so schmal, Gott ist noch schmäler, und so fort an ist's ein unaussprechlich Wesen über und außer allem, das man nennen oder denken kann." In den vorstehenden Worten Luthers haben wir — im Gegensatz zu törichten Menschengedanken — vielleicht die gewaltigste Beschreibung der Allgegenwart Gottes, die sich in einer menschlichen Schrift seit der Apostel Zeit findet.

An die Beschreibung der Allgegenwart Gottes haben sich noch einige Spezialfragen angeschlossen. 1. Gibt es einen Raum außerhalb der Welt? Diese Frage ist entschieden mit Nein zu beantworten. Der Raum gehört zur Welt, ist ein Geschöpf Gottes wie die Welt selbst und erstreckt sich nicht über die Welt hinaus. Wo die Welt aufhört, hört auch der Raum auf. Die Annahme eines Raumes über die Welt hinaus würde einen progressus in infinitum ergeben und schließlich pantheistisch Gott und die Welt identifizieren. Wo die Welt aufhört, da ist Gott. Nach Kol. 1, 17 ist das Weltall (*τὰ πάντα*) nicht im Raum, sondern in Gott (*ἐν αὐτῷ*, scil. *θεῷ*). Gerhard:[1379] Deus dat *loco* et rebus, quae sunt in loco, suum *esse*. Als Zwingli beim Kolloquium zu Marburg (1529) behauptete, jeder wahre Körper müsse räumlich und im Raum existieren, erinnerte Luther ihn daran, daß der Weltkörper (das Universum) ein wahrer Körper und doch nicht im Raum sei.[1380] 2. Ist bei besonderen göttlichen Gnaden- und Zorneswirkungen eine besondere Annäherung des göttlichen Wesens (specialis approximatio essentiae divinae) anzunehmen? Quenstedt und andere antworten Ja,[1381] Baier und andere Nein.[1382] Auf Grund der Schriftstellen, welche die wesentliche Gegenwart Gottes im ganzen Weltall aussagen (Jer. 23, 24), ist es wohl sicherer, Baier zuzustimmen. Bei der Annahme einer specialis approximatio secundum *substantiam* scheint die Gefahr zu bestehen, daß wir den Begriff des Raumes (extensio) auf Gott übertragen. Festzuhalten ist aber auf jeden

1379) Loci, L. De Nat. Dei, § 172.

1380) Das Nähere hierüber bei der Lehre von Christi Person, Bd. II, 204 f.

1381) Systema II, 902.

1382) Comp. ed. Walther II, 24 sqq. Baiers dogmengeschichtliche Darlegung ist sehr ausführlich.

Fall und wurde auch von Quenstedt und Baier festgehalten, daß nicht nur Gottes Gaben, sondern Gott selbst in den Gläubigen wohnt (Joh. 14, 23). Auch die lutherische Kirche verwirft in ihrem Bekenntnis[1383] ausdrücklich als schriftwidrig, „daß nicht Gott, sondern allein die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen". 3. Was hat Gott vor der Schöpfung der Welt getan? Luther rechnet diese Frage zu den unnützen und verweist auf Augustinus' Antwort: Deum praeparasse infernum curiosa scrutantibus.[1384]

Was den *usus practicus* betrifft, so verwendet die Schrift die Allgegenwart Gottes a. zur Warnung. Weil Gott Himmel und Erde füllt, so gibt es keinen Ort, an dem Gott uns nicht sieht (Jer. 23, 24). Keine Ortsveränderung bringt uns aus dem Bereich der Allgegenwart Gottes (Ps. 139, 9 ff: „Nähme ich Flügel der Morgenröte" usw.). Gerhard:[1385] Saepius in tenebris ea committuntur, quae in praesentia honesti alicuius viri facere reformidaremus, at Deus ubique praesens est, quem nec latere quidquam nec fallere quisquam potest; qui ergo fit, quod illius praesentia non incutit nobis timorem et cautam solicitudinem delicta vitandi. b. Zum Trost. Ps. 23, 4: „Ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir (אַתָּה עִמָּדִי). Matth. 28, 20: „Ich bin bei euch (ἐγὼ μεϑ' ὑμῶν) alle Tage bis an der Welt Ende." Gerhard:[1386] Coniecti in squalorem et caliginem carceris ob nominis Christi confessionem, dicamus: Dominus mecum est, qui est illuminatio et salus mea. Es. 43, 1. 2: „Sic ait Creator tuus, o Iacob, et Formator tuus, o Israel: Ne timeas! Cum transieris per aquam, tibi adsum, et per flumina, ne inundent te, cum ambulas per ignem, non accendit te flamma."

6. Die Ewigkeit Gottes. (*Aeternitas Dei.*)

Das Wort Ewigkeit wird in der Schrift in einem doppelten Sinne gebraucht.

In einem abgeschwächten Sinne steht es für eine lange, dem Menschen nicht absehbare Dauer, wie die Zeit des Alten Testaments. Nach 2 Mos. 12, 24 sollen die Kinder Israel Passah halten עַד עוֹלָם, und 1 Mos. 17, 3 heißt die Beschneidung בְּרִית עוֹלָם. Beschneidung und Passah sollten aber nur bis auf die Zeit des Neuen

1383) Konkordienformel. M. 624, 65.
1384) St. L. I, 313.
1385) Loci, L. De Nat. Dei, § 189.
1386) L. c.

Testaments währen. An die Stelle der Beschneidung sollte die Taufe und an die Stelle des Passahs das Abendmahl treten.[1387] In einem abgeschwächten Sinne steht das Wort Ewigkeit ferner für eine Dauer, welche zwar der Grenze des Endes, aber nicht der Grenze des Anfangs entbehrt. Menschen und Engel haben als Geschöpfe Gottes einen Anfang. Aber nicht nur die frommen, sondern auch die bösen Menschen bleiben durch Gottes Macht in Ewigkeit.[1388] Dasselbe gilt von den guten und bösen Engeln.[1389]

Im eigentlichen oder strikten Sinne bezeichnet Ewigkeit die unbegrenzte Dauer ohne Anfang und ohne Ende und somit auch ohne Nacheinander.[1390] In diesem Sinne kommt die Ewigkeit nur Gott zu und dient daher der Beschreibung der göttlichen Majestät, wie 1 Mos. 21, 33: אֵל עוֹלָם; Jes. 40, 28: אֱלֹהֵי עוֹלָם; Röm. 16, 26: *ὁ αἰώνιος θεός;* 1 Tim. 1, 17: *ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων.* Gott ist ohne Anfang (Ps. 90, 2: „ehe denn die Berge worden und die Erde" usw.) und ohne Ende (Ps. 102, 27: „Himmel und Erde werden vergehen, aber du bleibst"). Gottes Erhabenheit über die Zeit oder die Zeitlosigkeit oder die beständige Gegenwart kommt zum Ausdruck Ps. 90, 4: „Tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist." Gott hat die Zeit geschaffen, aber er wird dadurch nicht zeitlich, sondern begleitet die Zeit, ohne von der Zeit eingeschlossen zu werden; gerade wie Gott auch den Raum oder den Ort geschaffen hat und an allen Orten gegenwärtig ist, aber dadurch nicht räumlich wird, sondern über den Raum erhaben bleibt.

Auch die Ewigkeit Gottes verwendet die Schrift a. zur Warnung. Es gibt ein „ewiges Verderben (*ὄλεθρον αἰώνιον*) von dem Angesichte des HErrn" (2 Thess. 1, 9).[1391] b. Zum Trost,

---

1387) Kol. 2, 11. 12; Matth. 28, 19 — Matth. 26, 26—28 (das Blut des Neuen Testaments, *τῆς καινῆς διαθήκης*).

1388) Matth. 25, 46: *ζωὴ αἰώνιος* und *κόλασις αἰώνιος.*

1389) Die guten Engel gehören zur ewigen himmlischen Familie, Hebr. 12, 22—24; Eph. 1, 21. — Das ewige Feuer, in das am Jüngsten Tage die Gottlosen gehen, ist primo loco für die bösen Engel da, *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.*

1390) Dies ist die sogenannte absolute Ewigkeit, Baier II, 27: Aeternitas Dei, absolute sic dicta, significat existentiam seu durationem Dei permanentem sine principio et fine omnique successione aut vicissitudine.

1391) Gerhard, Loci, L. De Nat. Dei, § 149: O anima ad aeternitatem condita, exue amorem terrenorum et transitoriorum ac coelestia utpote

1 Theſſ. 4, 17: „Wir werden bei dem HErrn ſein allezeit“ (*πάντοτε*). 2 Kor. 5, 1: „Wir haben einen Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig iſt, im Himmel“ (*αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*).[1392]

Poſitive Eigenſchaften.

1. Leben. (*Vita.*)

Auch Kreaturen haben Leben. Paulus ſagt von ſich und allen Menſchen Apoſt. 17, 28: *ζῶμεν*, wir leben. Aber dies iſt von Gott abhängiges Leben. Paulus ſetzt hinzu: „In ihm [Gott] leben wir“, *ἐν αὐτῷ ζῶμεν*. Gott allein kommt unabhängiges Leben („Urleben“, „abſolutes“ Leben) zu, Joh. 5, 26: *ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*. Indem die Schrift Gott den „lebendigen Gott“ nennt (Joſ. 3, 10: אֵל חַי; Apoſt. 14, 15: *ὁ θεὸς ὁ ζῶν*), beſchreibt ſie den einen wahren Gott in ſeiner göttlichen Majeſtät, im Unterſchied von den Göttern der Heiden (Apoſt. 14, 15; Jer. 10, 10: „Der HErr iſt ein rechter Gott, ein lebendiger Gott“) und im Unterſchied von allem geſchöpflichen Leben, als der ſelber „jedermann Leben und Odem allenthalben gibt“, Apoſt. 17, 25.

Die Tatſache, daß Gott der „lebendige Gott“ iſt, verwendet die Schrift a. zur Warnung für alle Gottloſen (Hebr. 10, 31: „Schrecklich, *φοβερόν*, iſt's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“), b. zum Troſt für alle Frommen. Das altteſtamentliche Bundesvolk ſoll erfahren, daß ein „lebendiger Gott“ unter ihm iſt (Joſ. 3, 10). So iſt es auch ein Charakteriſtikum der Kirche des Neuen Teſtaments, daß ſie als „die Gemeinde des lebendigen Gottes“ (1 Tim. 3, 15) ihre Hoffnung auf den lebendigen Gott ſtellt (1 Tim. 4, 10: *ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι*). Luther: „Vivit.“

2. Das Wiſſen Gottes. (*Scientia Dei.*)

Auch die Menſchen wiſſen etwas. Die Heiden wiſſen Gottes Gerechtigkeit (*τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, Gottes Rechtsſatzung, Gottes Geſetz, Röm. 1, 32; des Geſetzes Werk ſteht in ihren Herzen ge-

---

sempiterna unice desidera. ... Transit mundus, perit terra, pereunt omnia, quae sunt in ea, sed *deterius perit*, qui corde adhaeret terrenis et transitoriis.

1392) Hollaz, Examen, cap. I, De Deo, qu. 50: Tremente diabolo et premente nos mundo erigamus mentes nostras spe aeternae gloriae. Nam momentanea levitas afflictionis nostrae iuxta excellentiam in excellentiam *aeternum* pondus gloriae operatur nobis; eo quod nos non spectamus ad ea, quae videntur, sed ad ea, quae non videntur; quae enim videntur, temporaria sunt; quae vero non videntur, *aeterna*. 2 Cor. 4, 17. 18.

schrieben, Röm. 2, 15). Die Christen wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an JEsum Christum (Gal. 2, 16). Auch die Engel, sowohl die guten als die bösen, wissen etwas. Die Teufel wissen, daß es einen Gott gibt, daß Christus Gottes Sohn ist, und daß ihnen ewige Qual bevorsteht (Jak. 2, 19; Mark. 5, 12; Matth. 8, 29). Die guten Engel wissen sehr viel. Sie wissen um die mannigfaltige Weisheit Gottes (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ) nach dem Vorsatz von der Welt her, welche er beweiset hat (ἐποίησεν) in Christo JEsu, unserm HErrn (Eph. 3, 10. 11). Sie begleiten mit ihrem willigen und intelligenten Dienst die christliche Kirche bis an den Jüngsten Tag (Hebr. 1, 14; 1 Petr. 1, 12; Matth. 4, 11; Luk. 16, 22; Matth. 13, 30. 39. 49).

Das Wissen Gottes unterscheidet sich von dem Wissen der Kreaturen a. durch den Umfang des Wissens, das ist, dadurch, daß Gott alle Dinge weiß (omniscientia, Joh. 21, 17: πάντα σὺ οἶδας, 1 Joh. 3, 20: ὁ θεὸς γινώσκει πάντα), also auch die allen Kreaturen verborgenen und ihm allein bekannten zukünftigen Dinge (praescientia, Jes. 41, 22. 23: „Verkündiget uns, was hernach kommen wird, so wollen wir merken, daß ihr Götter seid"), einschließlich der möglichen Dinge (scientia de futuro conditionata, 1 Sam 23, 12: Wenn Saul nach Kegila kommt, werden die Bürger David an Saul ausliefern; Matth. 11, 23: „Wenn zu Sodom die Taten geschehen wären, die bei dir [Kapernaum] geschehen sind, sie stünde noch heutigestages").[1393]

b. Durch die Art und Weise des Wissens. Da Gott allwissend ist, so kann bei Gott von einem Fortschreiten des Wissens von einem Objekt zum andern und vom Bekannten zum Unbekannten (wie dies bei Menschen der Fall ist) nicht die Rede sein, sondern Gott erkennt alle Dinge in einem einfachen, auf alle Dinge sich beziehenden Akt. Ferner weiß Gott alle Dinge unmittelbar, das heißt, Gottes Wissen vermittelt sich nicht durch Abbilder von den Objekten oder durch Eindrücke, welche von den Objekten hervorgerufen werden (per species intelligibiles), sondern Gott erkennt alle Dinge unmittelbar, wie sie in sich, in ihrem inneren Wesen,

1393) Die lateinischen Ausdrücke für das göttliche Wissen der möglichen Dinge lauten nicht gerade schön, namentlich wenn wir noch die Ausdrücke scientia de futuribili, scientia media hinzunehmen. Aber was gegen die Sache gesagt wird, ist nicht Weisheit, sondern Widerspruch gegen die Schrift, wie aus den angeführten Stellen klar hervorgeht.

sind. Die alten Theologen sagen etwa: Deus res non per species intelligibiles, sed in se sive in esse proprio cognoscit. Homo res adspicit, Deus perspicit. Die Schrift sagt daher, daß Gott die Gedanken der Menschen weiß, auch wenn die Menschen ihre Gedanken nicht durch äußere Zeichen (Worte, Werke, Gebärden) kundgeben. Gott kennt das Herz aller Kinder der Menschen (1 Kön. 8, 39): Gott ist der Herzenskündiger, ὁ καρδιογνώστης θεός (Apost. 15, 8). Christus sieht (ἰδών) die Gedanken der Menschen (Matth. 9, 4); er wußte, was im Menschen war (Joh. 2, 25).

Was die Schrift von dem Wissen Gottes lehrt, verwendet sie selbst in mannigfacher Weise: a. zur Warnung. Wir sahen: Es gehört zur Beschreibung der göttlichen Majestät, daß Gott allein die zukünftigen Dinge (הַבָּאוֹת) weiß, Jes. 41, 22. 23. Alle, die zu Wahrsagern gehen oder die Toten fragen, übertragen Gottes Herrlichkeit auf Menschen und Teufel. Sie sind ein Greuel des Landes. Unter der Theokratie des Alten Testaments mußten sie aus dem Lande ausgerottet werden, 5 Mos. 18, 9 ff.; 3 Mos. 20, 6. 27. Ferner: Nur Gott weiß, was in Gott ist. Niemand kennet den Sohn denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren, Matth. 11, 27. Alle, die anders lehren und nicht bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi bleiben (1 Tim. 6, 3), sondern an Stelle der Worte Christi das eigene „fromme Selbstbewußtsein" oder „Erlebnis" zur Quelle und Norm der christlichen Lehre machen, setzen sich selbst auf Gottes Lehrstuhl in Gottes Hause, und die Schrift warnt vor ihnen also: „Gehorchet nicht den Worten der Propheten, so euch weissagen! Sie betrügen euch, denn sie predigen ihres Herzens Gesicht und nicht aus des HErrn Munde", Jer. 23, 16. Ferner: Wir alle vergessen in bezug auf unsere Gedanken, Worte und Werke nur zu leicht den allwissenden Gott, bei dem Finsternis nicht finster ist, sondern die Nacht leuchtet wie der Tag, Ps. 139, 12. — Aber die Schrift verwendet die Allwissenheit Gottes auch in mannigfacher Weise b. zum Trost. Gott sieht an, die zerbrochenen Geistes sind und sich fürchten vor seinem Wort, und hat Lust, bei ihnen mit seiner Gnade zu wohnen, Jes. 66, 2; 57, 15; Ps. 34, 19; 51, 19. Und was leibliche Not betrifft, so erinnert die Schrift daran, daß unser himmlischer Vater weiß, was wir bedürfen, Matth. 6, 32. Und wenn Menschen unsere gerechte Sache unrecht machen, so dürfen und sollen wir uns dessen getrösten, daß Gottes Augen die gerechte Sache sehen, Ps. 17, 1—3.

Frage: Wie verhält sich das unfehlbare Vorauswissen Gottes zum Ungezwungensein des menschlichen Willens? Man argumentiert: Gibt es ein unfehlbares Vorauswissen Gottes, so muß alles so geschehen, wie Gott es vorausgewußt hat. Damit hört dann aber die Ungezwungenheit des menschlichen Willens und die menschliche Verantwortlichkeit auf. Auf Grund dieses Arguments haben Heiden (Cicero),[1394] Sozinianer[1395] und auch neuere Theologen[1396] die Allwissenheit Gottes entweder ganz geleugnet oder doch nicht auf die sündlichen Handlungen der Menschen beziehen wollen.

Was die Schrift in bezug auf diesen Punkt lehrt, läßt sich in die folgenden Sätze zusammenfassen: 1. Gottes Vorauswissen umfaßt alle Dinge und ist unfehlbar. Alles geschieht so, wie Gott es vorausgewußt hat. Die gegenteilige Annahme hebt den Gottesbegriff auf.[1397] 2. Die Schrift stellt aber die Allwissenheit Gottes, die sich auf alle Dinge ohne Unterschied erstreckt, nicht als diese Dinge wirkend oder hervorbringend dar; vielmehr setzt die Allwissenheit begrifflich (notionaliter) die Dinge, die ihr Objekt sind oder von denen sie Notiz nimmt, als bereits existierend voraus. So heißt es in der Beschreibung der göttlichen Allwissenheit Ps. 139, 1—4: „HErr, du erforschest mich und kennest mich.... Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es; du verstehest meine Gedanken von ferne. Ich gehe oder liege, so bist du um mich und siehest alle meine Wege. Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, HErr, nicht alles wissest." Und wenn es Offenb. 3, 15 von der Gemeinde zu Laodicea heißt: „Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist", so ist damit dieser Zustand der Gemeinde als bereits vorhanden, nicht als durch das göttliche Wissen gewirkt dargestellt. Ganz richtig sagt daher die Konkordienformel bei der Beschreibung der göttlichen Allwissenheit:[1398] „Die Vorsehung Gottes (praescientia) siehet und weiß zuvor auch das Böse, aber nicht also, daß es Gottes gnädiger Wille wäre, daß es geschehen sollte. . . . Der Anfang und Ursach' ist nicht Gottes Vorsehung (denn Gott schaffet

---

1394) Die Zitate bei Gerhard, Loci, L. De Natura Dei, § 248.

1395) Sozinus, Prael. Theol., c. 8—11: Nulla ratio, nullum Scripturae testimonium proferri potest, ex quo aperte colligitur, Deum mala ex voluntatibus hominum dependentia scivisse, antequam fierent.

1396) Bericht bei Nitzsch-Stephan, S. 459 f.

1397) Dies wird auch festgehalten bei Nitzsch-Stephan, S. 459 f., gegen Sozinianer und neuere Theologen (Rothe, Weiße).

1398) M. 705, 6. 7.

und wirket das Böse nicht, hilft und befördert's auch nicht), sondern des Teufels und der Menschen böser und verkehrter Wille." Ebenso heißt es in der Epitome:[1399] „Die Vorsehung Gottes (praescientia Dei) ist anders nichts, denn daß Gott alle Dinge weiß, ehe sie geschehen." Begrifflich verschieden von der Allwissenheit Gottes, die sich sowohl über das Böse als über das Gute erstreckt, ist das Wissen, Kennen und Erkennen Gottes, das sich nur auf bestimmte Objekte bezieht und als sein Objekt setzend oder hervorbringend beschrieben wird, wie es Amos 3, 2 in bezug auf das Volk Israel heißt: „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich nur euch erkannt" (רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי), und von den Galatern, Gal. 4, 9, gesagt ist, daß sie von Gott erkannt wurden (*γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*), als und indem Gott sie bekehrte. Dies ist das sogenannte nosse cum affectu et effectu oder der „prägnante" Gebrauch der Worte „kennen", „erkennen" usw.[1400] 3. Aber wenn wir auch den Begriff des bloßen göttlichen Vorauswissens festhalten, ohne damit den Begriff der Wirkung oder Hervorbringung der vorausgewußten Dinge zu verbinden, also mit der Konkordienformel sagen: „Die Vorsehung Gottes ist anders nichts, denn daß Gott alle Dinge weiß, ehe sie geschehen", so bleibt dabei für unser menschliches Begreifen dennoch eine Schwierigkeit bestehen, die wir nicht beseitigen können. Gottes unfehlbares Vorauswissen einerseits und die Ungezwungenheit des menschlichen Willens und die menschliche Verantwortlichkeit andererseits sind zwei Wahrheiten, die wir auf Grund der Schrift festhalten müssen, ohne daß uns in diesem Leben die Erkenntnis möglich wäre, wie beide nebeneinander bestehen können. Steht es fest — und es steht fest —, daß alles so geschieht, wie Gott es vorausgesehen hat, so werden wir bei dem Versuch einer vernunftgemäßen Harmonisierung entweder mit Cicero, den Sozinianern u. a. die unfehlbare Allwissenheit Gottes preisgeben oder mit den Stoikern usw. die Ungezwungenheit des menschlichen Willens und die menschliche Verantwortlichkeit für die Sünde ablehnen. Hier hilft nur die Weise, die die Konkordienformel befolgt. Sie betont erstlich sehr entschieden, daß alles sicherlich so geschieht und geschehen wird, wie Gott es vorhergewußt hat. Zum andern warnt sie ebenso ernstlich vor allem Grübeln darüber, was Gott nach seiner Allwissenheit

---

1399) M. 554, 3.

1400) Vgl. die weitere Ausführung bei der Lehre von der ewigen Erwählung, Bd. III, 550 ff.

in bezug auf uns und andere vorausgesehen haben möge, weil wir an diesem Punkt das Gebiet der uns nicht geoffenbarten und darum uns unerforschlichen göttlichen Geheimnisse betreten. Statt dessen heißt die Konkordienformel uns bei dem Gebrauch der Mittel bleiben, an die Gott uns in diesem Leben gewiesen hat. Sie sagt:[1401] „Daran ist kein Zweifel, daß Gott gar wohl und aufs allergewisseste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe [praeviderit, vorausgesehen habe] und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, glauben und nicht glauben werden, item, welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben werden, welche nach dem Fall wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden. So ist auch die Zahl, wie viele derselben beiderseits sein werden, Gott ohne allen Zweifel bewußt und bekannt." Dann heißt es weiter: „Weil aber solches Geheimnis Gott seiner Weisheit vorbehalten und uns im Wort davon nichts offenbaret, viel weniger solches durch unsere Gedanken zu erforschen uns befohlen, sondern ernstlich davon abgehalten hat, Röm. 11, sollen wir mit unsern Gedanken nicht folgern, schließen noch darinnen grübeln, sondern uns an sein geoffenbartes Wort, darauf er uns weiset, halten." Wer sich selbst mit den nutzlosen und gefährlichen Grübeleien über Gottes unfehlbares Vorauswissen gequält hat und von andern Kunde erhielt, die in demselben Hospital lagen und fast zur Verzweiflung getrieben wurden, der wird den Rat der Konkordienformel befolgen. Dies ist freilich keine „wissenschaftliche" Lösung der Schwierigkeit. Aber schließlich ist es doch auch wissenschaftlicher, auf eine Frage mit nescio zu antworten, als sich und andere mit einer angeblichen Lösung zu täuschen oder aussichtslose Entdeckungsreisen fortzusetzen. Weiteres, das hierher gehört, ist bei der Lehre von der göttlichen Providenz und der ewigen Erwählung darzulegen.

Es ist ferner stets die Frage aufgeworfen worden, wie in bezug auf den allwissenden Gott, für den es weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft gibt, überhaupt von einem Vorherwissen (praescientia) geredet werden könne. Die Antwort kann nur lauten: Gott selbst schreibt sich in seinem Wort im Unterschied von den Götzen praescientia zu. Jes. 46, 10: „Ich verkündige zuvor, was hernach kommen soll." Es geschieht dies in Herablassung zu unserm menschlichen Fassungsvermögen. Weil wir Menschen von dem ewigen unterschiedslosen „Heute" gar keine Vorstellung haben

1401) M. 715, 54 f.

können, sondern mit unsern Vorstellungen an die Zeit oder das Nacheinander gebunden sind, so läßt sich Gott zu unserer menschlichen Fassungskraft herab und redet in der Weise von sich, daß sein Wissen, *im Unterschied von dem menschlichen Wissen, auch auf die zukünftigen* Dinge sich erstrecke. So Luther und die Dogmatiker.[1402]

Sonderlich in der Gegenwart taucht immer wieder die Frage auf, ob nicht auch Menschen und Engeln oder Geistern ein Vorherwissen zukünftiger Dinge zuzuschreiben sei. Die Schrift verneint dies auf das entschiedenste, indem sie, wie wir bereits sahen, das Vorauswissen als zur göttlichen Majestät gehörend und Gott allein zukommend beschreibt. Sodann spricht sie Menschen und Engeln die praescientia noch ausdrücklich ab. Die Engel wissen nicht den Jüngsten Tag.[1403] *Wenn Menschen und Engel in einzelnen Fällen* zukünftige Dinge gewußt und den Menschen mitgeteilt haben, so geschah dies infolge einer göttlichen Offenbarung, die ihnen für diese speziellen Fälle zuteil geworden war.[1404] Was Menschen über die Zukunft aussagen, bleibt stets auf dem Gebiet der Vermutung und

---

1402) Luther zu 1 Petr. 3, 19. 20. St. L. IX, 1245: „Es geht [im *menschlichen Leben auf Erden] immer von Fuß zu Fuß nacheinander bis an den* Jüngsten Tag, aber vor Gott steht es alles in einem Augenblick. Denn vor ihm sind tausend Jahr wie ein Tag." Darum, sagt Luther, können wir auf Erden dies Leben [bei Gott und vor Gott] nicht begreifen. Wir Menschen sehen die Dinge der Länge nach, aber Gott sieht „nach der Quere". Gerhard, Loci, L. De Nat. Dei, § 243: Quod *praescientia* Deo tribuitur, id fit respectu *nostri;* ipsi enim omnia sunt praesentia, quae *nobis* adhuc futura. Joh. Adam Osiander, Colleg. Theol. I, 290: Ut in Deo non habet locum *postscientia,* etsi noverit praeterita, ita, accurate loquendo, sub futurorum in tempore cognitione Deo tribui non potest *praescientia.* Die Teilung des göttlichen Wissens nach den verschiedenen Objekten steht im Dienst der gnädigen Herablassung Gottes zu dem schwachen menschlichen Auffassungsvermögen. Zugleich sorgt Gott dafür, daß wir das für uns Menschen nach den verschiedenen Objekten geteilte göttliche Wissen nicht auf Gottes Wesen übertragen, indem er sich als über Raum und Zeit erhaben beschreibt, Ps. 90, 4 usw. Deshalb sagen die Dogmatiker, z. B. Gerhard l. c.: Scientia Dei non inest ipsi per modum *habitus* essentiae *superadditi,* sed tribuitur ei ut purissimus *actus* ... una simplici intellectione, nec in tempore et cum motu, sed uno aeterno et immutabili intelligendi actu et uno momento omnia intuetur.

1403) Matth. 24, 36. Über Mark. 13, 32 vgl. Bd. II, 180 ff.

1404) So der Engel Gabriel, Luk. 1, 19: „Ich bin Gabriel, der vor Gott stehet, und bin gesandt, mit dir zu reden, daß ich dir solches verkündigte." So auch Daniel. Er offenbart Nebukadnezar, was in zukünftigen Zeiten geschehen soll, protestiert aber dagegen, daß dies seiner Weisheit zuzuschreiben sei, Dan. 2, 27. 28. 45.

Berechnung liegen. Dasselbe gilt von den Teufeln, wenn sie durch „Wahrsager" angeblich die Zukunft enthüllen. Die guten Engel geben sich selbstverständlich mit diesem gotteslästerlichen Eingriff in Gottes Prärogative nicht ab.

3. Die Weisheit Gottes. (*Sapientia Dei.*)

Die Schrift unterscheidet in Gott Wissen und Weisheit, Röm. 11, 33: *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ.* Es geht nicht wohl an, zu sagen, daß hier Weisheit und Wissen ein und dasselbe seien. Es ist freilich auch hier festzuhalten, daß in Gott alle Eigenschaften eine unterschiedslose Einheit sind, weil alle göttlichen Eigenschaften nicht Teile oder Stücke in Gott, sondern das eine unteilbare Wesen Gottes selbst sind. Weil aber diese unterschiedslose Einheit über unser menschliches Fassungsvermögen hinaus liegt und Gott selbst uns zugut sich in verschiedenen Eigenschaften in seinem Wort darstellt, so können wir nicht umhin, auch zwischen Gottes Weisheit und Wissen zu unterscheiden, zumal an dieser Stelle durch das *καί — καί σοφία* und *γνῶσις* sowohl koordiniert als auch unterschieden werden.[1405] Ähnlich werden ja auch in der Beschreibung der Gaben des Heiligen Geistes, 1 Kor. 12, 8, der *λόγος σοφίας* und der *λόγος γνώσεως* als dem Begriffe nach verschieden unterschieden. Bei dem Wort Weisheit denken wir an sachkundiges Erkennen und Handeln. So wird das Wort in der Schrift gebraucht. Als Salomo den Tempel bauen wollte und dazu sachkundige Leute brauchte, bat er Hiram von Tyrus: „So sende mir einen weisen Mann (אִישׁ־חָכָם), zu arbeiten mit Gold, Silber, Erz, . . . und der da wisse auszugraben mit den Weisen, die bei mir sind in Juda und Jerusalem." So schreibt die Schrift auch Gott Weisheit zu a. in bezug auf Gottes Tun im Reich der Natur ob der Werke der Schöpfung, Ps. 104, 24: „Du hast sie alle in Weisheit (בְּחָכְמָה) gemacht"; b. in bezug auf Gottes Rat und Tun im Reich der Gnade. So heißt 1 Kor. 2, 6 ff. insonderheit das Evangelium von dem gekreuzigten Christus *σοφία θεοῦ*, die auch die Obersten dieser Welt nicht erkannt haben, die Gott aber verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit. Da nun die Schrift noch sehr stark betont, daß Gott *μόνος σοφός*, allein weise, ist[1406] und ihm eine uns Menschen unausforschliche Tiefe der Weisheit zukommt,[1407] so ist

1405) Gegen Tholuck im Kommentar z. St.

1406) 1 Tim. 1, 17; Röm. 16, 27.

1407) Röm. 11, 33.

der usus practicus, das ist, die Erwägung der Weisheit Gottes, für uns sehr wichtig. Wir Menschen sollen Gottes Weisheit bewundern und preisen, nicht kritisieren. Wir Menschen sind nach unserer natürlichen gottentfremdeten Art nur zu sehr geneigt, an Gott und allen seinen Werken Kritik zu üben und damit menschliche Weisheit über Gottes Weisheit zu stellen. Zur Herrschaft ist das Kritisieren Gottes in der modernen Theologie gekommen. Moderne Theologen kritisieren Gott vornehmlich in doppelter Weise: a. dadurch, daß sie von Gottes Wort, der Heiligen Schrift, behaupten, es sei nicht die Wahrheit, sondern könne gebrochen werden, b. dadurch, daß sie die göttliche Erlösungsmethode durch die stellvertretende Genugtuung Christi (satisfactio Christi vicaria) als zu äußerlich, juridisch, unethisch und der Tugend schädlich bezeichnen.[1408] Aber in allen Christen bleibt noch die Neigung, Gott zu kritisieren, indem sie ihrem Fleische nach gar oft meinen, es gehe nicht richtig zu in der Welt. Dagegen steht aus der Schrift unverrücklich fest, daß es in jeder Beziehung nicht nur im ganzen, sondern auch in allen Einzelheiten in der Welt stets richtig zugeht. Denn alles, was in der Welt geschieht, bleibt in und unter der sachkundigen Hand Gottes (חָכְמָה, *σοφία θεοῦ*). Hierher gehören auch alle Strafen, die Gott nach dem Sündenfall über die Menschen kommen läßt, inklusive der Kriege, der teuren Zeiten, der Erdbeben, Wasserfluten usw.[1409] Alle diese Strafen stehen im Dienst des Gnadenwillens Gottes, der die Menschen zur Buße und zum Glauben an das Evangelium führen will, wie Christus uns aus Veranlassung konkreter Unglücksfälle so nachdrücklich belehrt.[1410]

„Wissen" und „Weisheit" werden von uns als Attribute des Verstandes aufgefaßt. So schreibt die Schrift Gott ausdrücklich Verstand, *νοῦς*, zu, Röm. 11, 34: *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου;* und nennt *σοφία* und *γνῶσις* als dem *νοῦς κυρίου* zukommend. Aber die Schrift redet auch ausdrücklich von einem Willen Gottes. So 1 Tim. 2, 4: *πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι.* Joh. 6, 40: „Das ist der Wille (*θέλημα*) des, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben." 1 Thess. 4, 3: „Das ist der Wille (*θέλημα*) Gottes, eure Heiligung."

Ehe wir die einzelnen Attribute beschreiben, die als Attribute

---

1408) Vgl. Bd. II, 429 ff., unter dem Abschnitt: „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien."

1409) 1 Mos. 3, 16 ff.; Matth. 24, 1 ff. 1410) Luk. 13, 1 ff.

des Willens Gottes aufzufassen sind, mag noch auf eine doppelte Frage hinsichtlich des Willens Gottes hingewiesen werden: 1. Wie steht es in bezug auf Ursachen (causae) des göttlichen Willens? 2. Was ist von den Einteilungen des Willens Gottes zu halten?

Was über *causae* voluntatis divinae zu sagen ist, läßt sich so zusammenfassen: a. Die Schrift beschreibt uns Gott in seiner Majestät, das heißt, als von allen Dingen außer ihm unabhängig, also als unbedingt oder absolut, Röm. 11, 36: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.* In dieser Beziehung gibt es in Gott und in bezug auf Gott nicht Ursache und Wirkung als zwei verschiedene Dinge. Dogmatiker drücken dies so aus: Non sunt in Deo causae *formaliter* causantes. b. Weil Gott in seiner Majestät oder als der absolute Gott uns Menschen völlig unbegreiflich ist, so leitet die Schrift uns an und fordert damit von uns, Ursache und Wirkung in Gott zu unterscheiden. Nach der Schrift müssen wir Menschen uns Gott so vorstellen, daß z. B. Gottes Zorn durch die Sünde des Menschen verursacht wird, Jer. 2, 19: „Es ist deiner Bosheit Schuld, daß du so gestäupet wirst, und deines Ungehorsams, daß du so gestraft wirst." Gottes Gnade hingegen gründet sich auf Christi Verdienst, Röm. 3, 24: „Wir werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade" *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Dogmatiker drücken dies so aus: In Deo sunt causae *virtualiter* causantes. Man mag die dogmatischen Ausdrücke nicht gerade bezeichnend finden, aber die Sache ist schriftgemäß.[1411]

Was die Einteilungen des göttlichen Willens betrifft, so ist auch hier wieder daran zu erinnern, daß sie ihren Grund in dem beschränkten menschlichen Auffassungsvermögen haben. In Gott ist der Wille einer und mit Gottes Wesen identisch. Aber nach Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort können wir unterscheiden:

1. Gottes ersten und zweiten Willen (voluntas prima oder antecedens und voluntas secunda oder consequens). Nach Joh. 3, 17 müssen wir uns Gott zuerst klar und bestimmt so vorstellen, daß er keinen einzigen Menschen verdammen wolle, weil er seinen Sohn nicht in die Welt gesandt hat, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. Darauf sollen wir uns Gott klar und bestimmt auch so vorstellen, daß er alle, die Christum, den Sünderheiland, nicht annehmen, verdammen wolle,

---

1411) Eine weitere Ausführung über diesen Punkt gegen neuere Theologen, die gegen eine „Umstimmung Gottes" protestieren, findet sich Bd. II, 438, Note 1041.

weil es im unmittelbar folgenden Verse (V. 18) heißt: „Wer nicht an den Sohn glaubt, der ist schon gerichtet.“ Die Unterscheidung zwischen einem ersten und zweiten Willen in Gott ist von Chrysostomus an bis auf unsere Zeit im Interesse des Synergismus gemißbraucht worden,[1412] aber sie ist in der Schrift gegründet. Sie muß dem Calvinismus gegenüber festgehalten werden, der von vorneherein Gottes Willen in bezug auf die Sünderwelt zweiteilig macht.

2. Gottes unwiderstehlichen und widerstehlichen Willen (voluntas irresistibilis und voluntas resistibilis). Dem Willen, wonach Christus am Jüngsten Tage alle Völker vor seinem Angesicht versammelt, kann niemand widerstehen. Hinter diesem Willen steht ein „Muß“.[1413] Dem Willen hingegen, wonach Christus die Menschen hier in der Welt durch die Predigt des Evangeliums und durch die Wirkung des Glaubens zu sich versammeln will, kann widerstanden werden. Matth. 23, 37: „Ich habe euch versammeln wollen, . . . und ihr habt nicht gewollt.“ Auch diese Unterscheidung des Willens Gottes ist früher und sonderlich zu unserer Zeit im Interesse des Synergismus gemißbraucht worden, indem man von dem posse resistere auf ein posse assentiri (facultas se applicandi ad gratiam, Selbstbestimmung, Selbstentscheidung usw.) zurückschloß. Aber die Einteilung selbst ist, wie aus den angeführten Schriftworten klar hervorgeht, völlig schriftgemäß.[1414]

3. Gott will ohne Mittel und durch Mittel (voluntas absoluta und voluntas ordinata). Auf der Hochzeit zu Kana wirkt Christus Wein ohne die gewöhnlichen Mittel, durch die sonst Wein wird, Joh. 2, 1—11. In Reservatfällen wirkt Gott ohne Mittel auch im Reich der Gnade, wie aus Luk. 1, 15 hervorgeht (Johannes wurde schon im Mutterleibe mit dem Heiligen Geist erfüllt). Dagegen ist es Gottes Ordnung, an die er uns Menschen gebunden hat, daß er den Glauben, die Erhaltung im Glauben, die Heiligung usw. nur durch die von ihm geordneten Gnadenmittel (Wort des Evangeliums und die Sakramente) wirkt.[1415] Der Enthusiasmus in seinen mannigfachen Formen ist eine Verkehrung der göttlichen Ordnung, und die Berufung auf Luk. 1, 15 ist ein Mißbrauch dieser Stelle.

1412) Dies ist weiter dargelegt Bd. II, S. 38 ff.

1413) Joh. 5, 28; Matth. 25, 31 ff.; 2 Kor. 5, 10 (δεῖ).

1414) Die weitere Darlegung Bd. II, 557 f. 569 ff.

1415) Röm. 10, 17; Tit. 3, 5; 1 Petr. 1, 23 ff.; Mark. 16, 15; Matth. 28, 19. 20 usw.

4. Gott will unbedingt durch menschliche Leistung und bedingt durch menschliche Leistung (voluntas gratiae und voluntas conditionata). Die Seligkeit der Menschen will Gott unbedingt durch menschliche Leistung.[1416] Alle, die hier eine menschliche Leistung einfügen wollen, erlangen den Fluch, Gal. 3, 10. Wer aber auf dem Wege des Gesetzes selig werden will, soll ja nicht vergessen, daß Gottes Gesetzeswille durch eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes bedingt ist; der Mensch, der es tut, wird dadurch leben.[1417]

5. Gottes Wille ist in Gottes Wort geoffenbart und nicht geoffenbart (voluntas revelata und voluntas abscondita oder voluntas signi und voluntas beneplaciti). Die Christen wissen Gottes Willen; sie wissen, was ihnen von Gott gegeben ist, richten alles, kennen Christi Sinn (*νοῦν Χριστοῦ ἔχουσιν*), 1 Kor. 2, 12. 15. 16. Dagegen Röm. 11, 33. 34: Niemand hat des HErrn Sinn erkannt. Bei der Frage nach ihrer Seligkeit sind die Menschen nur auf den in Christo geoffenbarten Gnadenwillen Gottes zu verweisen. Dies lehrt die Schrift an allen Stellen, in welchen sie einschärft, daß Gott nur in Christo erkannt werden kann und erkannt werden will, Joh. 1, 18; Matth. 17, 5; Joh. 6, 40. Christus aber ladet alle Menschen ein, von ihm die Seligkeit in Empfang zu nehmen, Matth. 11, 28.[1418] Man hat von einem Gewaltakt geredet,[1419] wenn Luther einerseits zwischen dem geoffenbarten und verborgenen Willen Gottes unterscheidet, andererseits den Menschen zumutet, bei der Frage nach der Seligkeit den verborgenen Willen gänzlich zu ignorieren und sich lediglich an den geoffenbarten Willen zu halten. Dagegen ist zu sagen: Nicht bloß Luther, sondern die Heilige Schrift lehrt diese Unterscheidung (1 Kor. 2, 12. 15. 16; Röm. 11, 33. 34), und nicht bloß Luther, sondern die Heilige Schrift wendet unsere Augen schon dadurch gänzlich von dem verborgenen Willen ab, daß sie ihn als unerforschlich bezeichnet, Röm. 11, 33: *ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.*

Als Attribute des Willens Gottes werden aufgefaßt Gottes Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Macht, Güte, Barmherzigkeit, Liebe, Gnade und Langmut.

1416) Röm. 3, 28 (*χωρὶς ἔργων νόμου*); Eph. 2, 10 (*τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*); Röm. 11, 6 (*εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων*).

1417) Gal. 2, 12; 3, 10 usw.

1418) Die nähere ausführliche Darlegung Bd. II, 42 ff.

1419) So auch Karl Hase, Ev. Dogmatik 3, S. 295.

a. Die Heiligkeit Gottes. (*Sanctitas Dei.*)

Gottes Heiligkeit bezeichnet zunächst Gottes Majestät, wonach Gott über alles Erschaffene erhaben ist. So in dem „Dreimal-Heilig", Jes. 6, 3: קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת, wo durch das קָדוֹשׁ Gott als der Abgesonderte beschrieben wird, der zwar alles durchdringt und erfüllt, aber dabei doch über alles Erschaffene erhaben bleibt, der auf einem hohen und erhabenen Thron (כִּסֵּא) sitzt und vor dem die Seraphim ihr Antlitz und ihre Füße bedecken. Im Neuen Testament ist das קָדוֹשׁ wiedergegeben mit *δόξα θεοῦ*, Joh. 12, 41: „Solches sagte Jesaias, da er seine Herrlichkeit sah, und redete von ihm." In diesem Sinne genommen, begreift die Heiligkeit Gottes alle andern Attribute Gottes in sich[1420] und steht „der Heilige Israels" in sachlichem Parallelismus mit dem „Gott Israels" als dem einen wahren Gott, außer dem es keinen andern gibt, Ps. 71, 22: „Ich danke dir, mein Gott; . . . ich lobsinge dir, du Heiliger Israels." Die Heiligkeit Gottes faßt dann auch speziell in sich den Gegensatz zur Sünde des Menschen, 1 Petr. 1, 16: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" (zitiert aus 3 Mos. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 7 usw.).[1421] Dieser Gegensatz der Heiligkeit Gottes zur Sünde der Menschen kommt auch Jes. 6 zum Ausdruck, wenn der Prophet bei dem Schauen der Herrlichkeit Gottes an die eigene und des Volkes Sünde erinnert wird, V. 5: „Da sprach ich: Wehe mir, ich vergehe, denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen!" — Der usus practicus der uns geoffenbarten Heiligkeit Gottes besteht darin, daß wir einerseits mit großer Ehrfurcht vor Gott hintreten,[1422] andererseits dennoch mit großer Freudigkeit und Zuversicht uns ihm nahen, weil wir ihm versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes und durch den Glauben an Christi satisfactio vicaria Frieden mit ihm haben.[1423]

b. Die Gerechtigkeit Gottes. (*Iustitia Dei.*)

Die Schrift schreibt Gott Gerechtigkeit zu und negiert in bezug auf ihn das Unrecht, Ps. 92, 16: „Gerecht ist Gott, mein Fels, und ist kein Unrecht an ihm" (יָשָׁר יְהוָה צוּרִי וְלֹא־עַלְתָה בּוֹ). Noch mehr

---

1420) So richtig auch bei Nitzsch-Stephan, S. 399.

1421) Was neuere Theologen über die Heiligkeit Gottes gesagt haben, findet sich zusammengestellt und beurteilt bei Eduard König, Theologie des Alten Testaments, kritisch und vergleichend zusammengestellt. 1922, S. 171 ff.

1422) 1 Mos. 18, 27 usw.

1423) Röm. 5, 1 ff.; 5, 10; Eph. 3, 11. 12.

sind die Gerechtigkeitsprädikate gehäuft 5 Mos. 32, 4: כָּל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא. In bezug auf die Gerechtigkeit Gottes ist für unsere menschliche Vorstellung eine besondere Schwierigkeit vorhanden. Menschen sind gerecht, wenn sie der über ihnen stehenden göttlichen Norm entsprechen. Über Gott aber ist niemand und nichts. Daher müssen wir sagen: Deus iustus est, quia omnia *suae* legi conformiter vult atque facit. Mit Recht haben Scholastiker von Gott gesagt, und Luther wiederholt dies, daß Gott „exlex" sei. Luther: „Gott gibt das Gesetz aus, aber er nimmt es nicht wieder hinauf." [1424])

Die Gerechtigkeit Gottes, auf die Menschen bezogen, ist a. iustitia *legalis;* das ist die im Gesetz Gottes geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes; b. iustitia *evangelica;* das ist die im Evangelium geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes. Die iustitia legalis ist *legislatoria,* insofern sie für die Menschen die Norm ihres Seins und Handelns ist und von den Menschen Übereinstimmung mit dieser Norm fordert, Matth. 22, 34. Diese iustitia ist dann weiterhin *remuneratoria,* insofern sie das Gute belohnt, und *vindicativa* (punitiva, ultrix), insofern sie das Böse straft, 2 Theff. 1, 4—10. — Die iustitia *evangelica* ist das Gegenteil von der iustitia legalis und besteht darin, daß Gott unter Absehung von seiner iustitia legalis, *χωρὶς νόμου,* die Sünder für gerecht erklärt, indem er ihnen aus Gnaden um Christi Gerechtigkeit willen die Sünden vergibt, Röm. 3, 21. 22: *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Auf

1424) Vgl. Luthers Predigt über 2 Mos. 9, 16, St. L. XII, 811 ff. Hier führt Luther aus, daß jeder Gott verliert, den Gottesbegriff aufhebt, aus Gott einen Götzen macht, der ihn unter die „allgemeine Idee des Guten" stellt, wie man modern geredet hat. Vielmehr ist zu sagen, daß die Idee des Guten unter Gott steht. Es mögen einige Sätze aus Luthers Predigt hier angeführt werden: „Der Mensch wird darum fromm genannt, wenn er handelt und lebt nach dem Gesetze. Mit Gott kehre es gar um; da heißt ein Werk darum gut, daß es Gott tut." „Das mußt du aus deinem Kopfe lassen, wenn du von Gott reden willst, daß du kein Gesetz oder Maß auf Gott gebest; denn er ist keine Kreatur, er ist unermeßlich. Dem Menschen ist ein Maß gesetzt; ich soll so und so tun. . . . Da du mit Gott auch also handeln wolltest, so hast du Gottes gefehlt." „Gott hat kein Maß, Gesetz oder Ziel, wie gesagt, darum so kann er dawider nicht tun, er kann wider Gesetz nicht sündigen, dieweil ihm keins vorgestellt." Prov. 16, 4: „Der HErr macht alles um seiner selbst willen", לַמַּעֲנֵהוּ. Übrigens ist exlex nicht „Kirchenlatein", sondern gehört dem „klassischen" Sprachgebrauch an, wie sich jeder aus den größeren lateinischen Lexicis überzeugen kann.

der iustitia evangelica beruht das Heil der Menschen, und im Glauben an diese iustitia evangelica besteht das Wesen des Christentums. Auf die Frage: Straft Gott nach seiner iustitia vindicativa die Sünde adäquat? lautet die Antwort der Schrift: Ja! Gal. 3, 13; Joh. 3, 36 usw. Aus den angeführten Stellen geht hervor, daß Christus adäquat an Stelle der Menschen gestraft worden ist, und daß jeder, der nicht die von Christo geleistete Strafzahlung annimmt, ewiglich selber bezahlen muß.

c. Die Wahrhaftigkeit Gottes. (*Veracitas Dei.*)

Gott wird von den Menschen wenig geglaubt, und zwar wird dieser Unglaube sowohl Gottes Drohungen im Gesetz als auch Gottes Verheißungen im Evangelium entgegengebracht. In bezug auf die Drohungen des Gesetzes heißt es Ps. 90, 11: „Wer glaubt es aber, daß du so sehr zürnest?“ und in bezug auf die Verheißungen des Evangeliums Jes. 53, 1 und Joh. 12, 38: „Wer glaubt unserer Predigt?“ Weil Gott will, daß die Menschen ihm glauben, um sie von der ewigen Verdammnis zu erretten, so läßt er sich in seinem Wort zu der Versicherung herab, daß er im Unterschied von den Menschen, die Lügner sind, wahrhaftig sei und nicht lüge, Röm. 3, 4: *ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης.* Die Schrift stellt allen Menschen ohne Ausnahme in bezug auf ihre Wahrhaftigkeit ein schlechtes Zeugnis aus. Sie bezeichnet zwar einzelne Völker und Personen als Ausbunde im Lügen, z. B. die Kreter, Tit. 1, 12, aber daß die ganze menschliche Rasse im Grunde des natürlichen Herzens nicht besser ist, sagt Christus selbst Matth. 15, 19, wenn er unter den Dingen, die aus dem menschlichen Herzen hervorgehen (*ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται*), auch *ψευδομαρτυρίαι* und *βλασφημίαι* nennt; daher Ps. 116, 11: „Alle Menschen sind Lügner.“ Dieser allgemeinen menschlichen Lügenhaftigkeit stellt die Schrift gewaltig und oft die absolute Wahrhaftigkeit Gottes gegenüber, Tit. 1, 2: *ὁ ἀψευδὴς θεός;* Joh. 3, 33: *ὁ θεὸς ἀληθής;* Hebr. 6, 18: *ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν.* Vgl. 1 Sam. 15, 29: לֹא יְשַׁקֵּר וְלֹא יִנָּחֵם. 4 Mos. 23, 19: לֹא אִישׁ אֵל וִיכַזֵּב וּבֶן־אָדָם וְיִתְנֶחָם. Matth. 24, 35: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“; Joh. 10, 35: „Die Schrift kann nicht gebrochen werden.“ Usus practicus: Die absolute Wahrhaftigkeit Gottes in seinem Zorn und in seiner Gnade soll die Menschen sowohl aus ihrer Sicherheit aufschrecken (Gal. 6, 7: „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht

spotten!") als auch zum Glauben an Gottes Gnadenverheißungen reizen (Röm. 10, 11: „Wer an mich glaubt, wird nicht zuschanden werden"; Tit. 1, 2: „Das ewige Leben hat verheißen *ὁ ἀψευδὴς θεός*).

d. Die Macht Gottes. (*Potentia Dei.*)

Gottes Macht unterscheidet sich von der Macht der Kreaturen durch die Art und Weise und durch den Umfang des Wirkens. In bezug auf die Art und Weise müssen wir sagen: Deus producit *volendo.*[1425] Beispiel 1 Mos. 1, 3: „Es werde Licht! Und es ward Licht." Deus creat per יְהִי. Gottes Wille ist Gottes Macht. Ps. 115, 3: „Unser Gott ist im Himmel; alles was er will, macht er" (כֹּל אֲשֶׁר־חָפֵץ עָשָׂה). In bezug auf den Umfang der Macht gilt Matth. 19, 26: *Παρὰ θεῷ πάντα δυνατά ἐστιν* und Luk. 1, 37: *Οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα* (omnipotentia Dei). Wir sollen daher nicht so von Gott reden, als ob Gott in dem tatsächlich Geschaffenen sich erschöpft habe und nicht mehr habe schaffen können (Pantheisten, pantheisierende Theologen und Rationalisten). — Andererseits ist auch bei der Eigenschaft der Allmacht Gottes daran zu erinnern, daß wir Menschen aus derselben uns keine Schlüsse auf Gottes wirkliches Tun erlauben dürfen. Was Gott nach seiner Allmacht wirklich tun wolle, müssen wir aus Gottes geoffenbartem Wort lernen. Wir dürfen uns nicht erlauben zu sagen: Weil Gott allmächtig ist, so vergibt er Sünde ohne Christi satisfactio vicaria; denn nach seiner Offenbarung im Wort vergibt er Sünde *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 3, 24). — Was Gott will, wirkt er auf zweifache Weise: entweder durch von ihm selbst geordnete Mittel (causae secundae) oder ohne dieselben. Im ersteren Falle reden wir von geordneter Macht (potentia ordinata), im letzteren von absoluter Macht (potentia absoluta, immediata). Hierbei ist aber festzuhalten, daß in beiden Fällen die eine allmächtige Kraft Gottes wirksam ist; z. B. daß Gott in der Ordnung der Natur Menschen durch Nahrungsmittel erhält, ist nicht weniger ein Werk der göttlichen Allmacht, als wenn Gott Moses vierzig Tage hindurch ohne Speise und Trank erhielt, 2 Mos. 34, 28. „Du nährest uns von Jahr zu Jahr."[1426]

Wenn Gott das, was er in der Regel durch causae secundae tut, auch ohne diese wirkt, so reden wir auf Grund der Schrift von Wundern, Joh. 2, 11: *σημεῖα;* Apost. 2, 43: *τέρατα καὶ σημεῖα.*

1425) So richtig auch bei Nitzsch-Stephan, S. 456.

1426) St. L. Gesangbuch, Lied 339, 8.

In bezug auf Wunder müssen wir ein Doppeltes festhalten: 1. Gott kann jederzeit aus der potentia ordinata eine potentia absoluta machen, das heißt, was er in der Regel durch causae secundae wirkt, auch ohne diese wirken (2 Mos. 34, 28: Mosis Erhaltung ohne Speise und Trank). Als Lehre wird dies von Christo ausgesprochen Matth. 4, 4: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht." „Unveränderliche Naturgesetze" gibt es nicht in Wirklichkeit, sondern nur in den Köpfen der unverständigen Rationalisten. Die „Naturgesetze" sind Gottes Wille auf die Kreaturen bezogen. 2. Wir Menschen sollen uns an die von Gott geordneten Mittel halten und die Wunder Gott überlassen. Daneben ist zuzugeben, daß es einen Wunderglauben gibt (fides heroica), für den sich keine Regeln aufstellen lassen. Wer den Wunderglauben hat, ist seiner Sache gewiß. Er versucht nicht bloß Wunder zu tun, sondern er tut sie auch tatsächlich.[1427] Dem Einwand, Gott sei nicht allmächtig, weil er nicht sterben, lügen, stehlen könne usw., liegt nicht geistliche Anfechtung oder das Verlangen nach Belehrung zugrunde, sondern der Mutwille, begriffliche Schwierigkeiten zu schaffen. Der Einwand beruht auf einer Sophisterei, nämlich auf einer Leugnung des Gottesbegriffs. Er gehört zu den atheistischen Spöttereien und verdient nicht die eingehende Widerlegung, die ihm auch einige ältere Theologen zuteil werden lassen. Sunt sophismata, quibus definitio *rei* tollitur.[1428]

e. Gottes Güte, Barmherzigkeit, Liebe, Gnade, Langmut. (*Bonitas, misericordia, amor, gratia, longanimitas, patientia Dei.*)

Es empfiehlt sich, diese Attribute gemeinschaftlich zu behandeln, weil sie dem Inhalte nach eng zusammengehören.[1429] Was Gottes Güte betrifft, so können wir auf Grund der Schrift mit Dogmatikern eine objektive und eine subjektive Güte in Gott unterscheiden. Objektiv genommen, bezeichnet Gottes Güte sein absolutes Gutsein. Matth. 19, 17: „Niemand ist gut denn der einige Gott"

1427) Vgl. Luther, St. L. XI, 957. Walther, Pastorale, S. 294.

1428) Scherzer, Systema, p. 55: Si enim Deus mentiretur, moreretur, peccaret, Deus non esset; si creatura infinitam perfectionem haberet, creatura non esset; si praeteritum non praeteriisset, praeteritum non esset; si dies crastina hodie existeret, hodie non esset.

1429) Darauf ist richtig auch bei Nitzsch-Stephan, S. 472 f., hingewiesen.

(οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός). Die Schrift nennt freilich auch die Kreaturen gut, und zwar nicht nur vor dem Fall (1 Mos. 1, 31: „Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut"), sondern auch nach dem Fall (1 Tim. 4, 4: πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν). Aber die Kreaturen sind nur gut, insofern sie Gottes Werk oder Gottes Geschöpfe sind. Dagegen müssen wir in bezug auf Gott festhalten, daß er — im Unterschied von den Kreaturen — allein gut ist, nämlich gut in sich selbst und von sich selbst (τὸ αὐτοαγαθόν). Gottes Gutsein deckt sich mit dem Begriff der absoluten Vollkommenheit. Gerhard sagt: Deus est vere bonus et *solus* bonus et omnis bonitatis *causa*.[1430] Daß Gott allein gut ist und die Kreaturen nur dependenter a Deo vel communicative gut sind, ist nicht ein unfruchtbarer Gedanke, sondern eine für das christliche Leben überaus wichtige Wahrheit. Diese Wahrheit bewahrt uns sowohl vor Stolz, wenn wir Gaben an uns sehen, die andere nicht haben, als auch vor Neid, wenn wir an andern Gaben wahrnehmen, die uns nicht zuteil geworden sind. Stolz und Neid sind nach Schrift und Erfahrung die großen Friedensstörer in Kirche und Staat. Daher die Mahnung 1 Kor. 4, 7: „Was hast du, das du nicht empfangen hast?" 1 Petr. 2, 1: „So leget nun ab alle Bosheit . . . und Neid." Gerhard erinnert daran, daß wir durch den Neid „Gottbekämpfer" werden: A Deo omnia in nos et proximum nostrum descendunt bona; qui proximo invidet, Deo ipsi, donorum largitori, adversatur ac vere est θεομάχος.[1431]

Aber die Schrift beschreibt Gott nicht nur als gut an sich oder als objektiv gut, sondern als gut in seiner Gesinnung und in seinem Verhalten gegen die Kreaturen. In dieser Beziehung können wir von einem subjektiven Begriff der Güte Gottes reden. Quenstedt gebraucht den Ausdruck bonitas *relativa*[1432] und setzt erklärend hinzu: „Gottes Güte ist ein solches Attribut, wonach Gott gegen alle Kreaturen sich gut und wohltätig erweist" (sese bonum et beneficum ostendit). Von der Güte Gottes gegen alle Kreaturen ist in der Schrift reichlich die Rede. Ps. 145, 9: „Der HErr ist allen gütig (טוֹב־יְהוָה לַכֹּל) und erbarmet sich aller seiner Werke."

1430) Loci, L. De Nat. Dei, § 208. Gerhard führt dies weiter aus in zahlreichen Zitaten aus den Kirchenvätern. Baier, Comp. II, 44: Bonitas Deo competit absolute et in se, quae est ipsa eius perfectio seu *essentia* Dei, quatenus in se continet omnes perfectiones.

1431) L. De Nat. Dei, § 215. 1432) Systema I, 418.

Jona 4, 11 jammert Gott auch der vielen Tiere Ninives. Ps. 36, 7: „HErr, du hilfst beide Menschen und Vieh“ (בְּהֵמָה). Hierher gehört der ganze 136. Psalm, der auch die einzelnen Werke Gottes im Reich der Natur beschreibt mit dem Refrain: „denn seine Güte (חַסְדּוֹ) währet ewiglich“. Daher werden auch Ps. 148 alle Kreaturen aufgefordert, ein großes Halleluja anzustimmen. Insonderheit aber schreibt die Schrift Gott Güte gegen die *Menschen* zu, und zwar gegen die Menschen, insofern sie *Sünder* sind. Um die Güte Gottes gegen die Sünderwelt allseitig ins Licht zu stellen, wird sie in der Schrift in einer Reihe von Ausdrücken beschrieben, die der Sache nach Synonyma, aber dem Begriffe nach verschieden sind. Es sind dies namentlich die Ausdrücke Barmherzigkeit, Liebe, Gnade, Geduld und Langmut. Die *Barmherzigkeit* beschreibt die Güte Gottes als Mitleid mit dem Elend, in das die Menschen durch die Sünde geraten sind, Luk. 1, 78. 79: Durch die herzliche Barmherzigkeit Gottes (*διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ*) hat der Aufgang aus der Höhe (Christus) die besucht, die in der Finsternis und im Todesschatten sitzen. Die *Liebe* Gottes bringt zum Ausdruck, daß Gottes Herz an der Sünderwelt hängt, um sie in seine beseligende Gemeinschaft zurückzuführen. Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt“ (die ganze Sünderwelt) „geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab.“ Gott ist Philanthrop, Tit. 3, 4: *φιλανθρωπία*. *Luther*: „Menschenlieber.“ Die *Gnade* Gottes hebt sonderlich hervor, daß Gottes Güte (*χρηστότης*) gegen die Sünder von diesen in keiner Weise verdient, sondern nur um Christi satisfactio vicaria willen in Gottes Herzen ist. Tit. 3, 5: „Nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die wir getan hatten“, sondern Röm. 3, 24: *δωρεὰν ... διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Die Worte *Geduld* und *Langmut* offenbaren uns, daß Gott auf die Buße und Bekehrung der Sünder wartet und nicht alsbald zuschlägt, wie sie es verdient haben: 1 Petr. 3, 20: die 120 Wartejahre vor der Sintflut; 2 Petr. 3, 9: die Verzögerung des Endgerichts, weil Gott *μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι*; 2 Mos. 34, 6: Gottes Predigt über sich selbst: יְהוָֹה יְהוָֹה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם.[1433]

Von den Attributen der Güte Gottes soll sich auch ein Reflex

1433) Ausführliche Beschreibung der Attribute Barmherzigkeit, Liebe usw. in ihrer Einheit und Verschiedenheit Bd. II, 5 ff., unter dem Abschnitt „Begriff der seligmachenden Gnade“.

in Gottes Kindern finden. Luk. 6, 36: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist." 1 Thess. 4, 9: „Ihr seid selbst von Gott gelehret, euch untereinander zu lieben." Matth. 5, 44. 45: „Liebet eure Feinde, . . . auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässet seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten." Eph. 4, 32: „Vergebet einer dem andern, gleichwie Gott euch vergeben hat in Christo." Kol. 3, 12: „Ziehet an als die Auserwählten Gottes . . . herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut, Geduld" (μακροθυμίαν). Auch von der Güte und Barmherzigkeit Gottes gegen die vernunftlosen Kreaturen soll sich ein Widerschein bei den Kindern Gottes finden. Spr. 12, 10: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes, aber das Herz des Gottlosen ist unbarmherzig." [1434]

Eingewendet werden gegen Gottes Güte, Barmherzigkeit usw. die Zerstörungen, die uns im Reich der Natur und in der Menschenwelt entgegentreten. Aber diese Zerstörungen stehen im Dienst der rettenden Liebe Gottes, weil sie göttliche Ermahnungen zur Buße für alle Menschen sind, Luk. 13, 35: Ἐὰν μὴ μετανοῆτε πάντες ὁμοίως ἀπολεῖσθε. Daher versammeln wir uns zu Bußgottesdiensten nach solchen Katastrophen wie dem Erdbeben zu San Francisco und dem Tornado in St. Louis. Daß die Welt bei diesen Mahnungen zur Buße unbußfertig bleibt, das ist Gottes Klage Jes. 1, 5: „Was soll man weiter an euch schlagen, so ihr des Abweichens nur desto mehr machet?"

Zum Schluß sei nochmals auf die einzigartige Stellung hingewiesen, die Gottes Güte oder Gnade in Christo unter allen andern in der Schrift geoffenbarten Attributen einnimmt. Die Offenbarung dieses Attributs ist der eigentliche Skopus der ganzen Offenbarung Gottes in der Schrift. Die Schrift offenbart ja Christum, den Sünderheiland. Christus in seinem Versöhnungswerk ist aber das der Sünderwelt zugekehrte Gnadenantlitz Gottes, Joh. 3, 17: „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde." Die Vergebung der Sünden um Christi willen ist der Skopus auch der Schrift des Alten Testaments, wie wir aus Apost. 10, 43 sehen: „Von diesem

1434) Die Christen sollten daher nicht Glieder in den landesüblichen "Bands of Mercy" werden, weil sie schon als Christen gegen Tiere barmherzig sind. Mit dem Anschluß an solche und ähnliche Vereine würden sie dem Christentum ein testimonium paupertatis ausstellen, also vor der Welt eine Schmach antun.

[JEsu] zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen." Die Offenbarung aller andern Eigenschaften Gottes würde uns Menschen, weil wir Sünder sind, nichts nützen, sondern nur schrecklich sein, wenn die Schrift nicht auch diese Offenbarung enthielte: der eine, unteilbare, unwandelbare, unendliche, allgegenwärtige, ewige, lebendige, allwissende, allweise, heilige, gerechte, wahrhaftige und allmächtige Gott ist der in Christo gnädige Gott — gnädig, weil Gott in Christo war und durch Christi satisfactio vicaria die Welt mit sich selbst versöhnte. „All' Sünd' hast du getragen, sonst müßten wir verzagen." Daher gilt es zuzusehen, daß wir Gottes Gnadenantlitz in Christo nicht verunzieren. Dies geschieht auf ganz grobe Weise von seiten Roms durch die offen und prinzipiell vorgetragene Werklehre und durch die ausdrückliche Verfluchung der christlichen Wahrheit, daß wir durch das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit in Christo einen gnädigen Gott haben.[1435] Innerhalb der Papstkirche wird Gottes Gnadenantlitz in Christo in ein Zornes- und Richterantlitz verwandelt. Luther bekennt von sich, daß er unter der Wirkung der römischen Werklehre sich mehr vor Christo als vor dem Teufel gefürchtet habe. Auf feinere Weise wird Gottes Gnadenantlitz in Christo verunziert und tatsächlich auch in ein Zornes- und Richterantlitz verwandelt von allen sogenannten Protestanten, die die Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit von aliquid in homine abhängig machen, wie die Synergisten aller Zeiten und insonderheit die neueren Theologen, insofern sie die satisfactio vicaria leugnen.[1436] Auch die Christen, die die rechte Lehre von der Gnade Gottes in Christo kennen und auf Befragen auch bekennen, verunzieren sich Gottes Gnadenantlitz nicht selten in der persönlichen Praxis. Dies geschieht z. B. dadurch, daß sie Gottes gnädige Gesinnung gegen sich nicht nach dem objektiven Wort des Evangeliums, sondern nach ihrem subjektiven Gefühl beurteilen.[1437] Endlich sei am Schluß der Lehre von Gott noch darauf hingewiesen, daß alle Leugner der heiligen Dreieinigkeit überhaupt kein Gnadenantlitz Gottes kennen.

1435) Vgl. den Abschnitt „Die Papstkirche und die Lehre von der Rechtfertigung", Bd. II, S. 667 ff.

1436) Vgl. den Abschnitt „Die neuere protestantische Theologie und die Lehre von der Rechtfertigung", Bd. II, S. 670 ff.

1437) Vgl. den Abschnitt „Die Verleugnung der Gnadenmittel in der persönlichen Praxis der Christen", Bd. III, 154 ff.

Der dreieinige Gott ist der gnädige Gott, wie ausführlich nachgewiesen wurde. Bei der Leugnung der heiligen Dreieinigkeit ist Christus nicht der ewige Sohn Gottes, ist der ewige Sohn Gottes in der Fülle der Zeit nicht Mensch geworden, gibt es keine satisfactio vicaria, kein Gerechtwerden durch den Glauben, wodurch wir Frieden mit Gott haben durch unsern HErrn JEsum Christum, sondern bleiben wir unter der Verpflichtung und dem Fluch des göttlichen Gesetzes.

Die Schöpfung der Welt und des Menschen.

(De Creatione.)

---

1. Die Erkenntnisquelle der Lehre von der Schöpfung.

Weil kein Mensch bei der Schöpfung Zuschauer war, so sind wir in bezug auf einen authentischen Schöpfungsbericht lediglich auf den Bericht angewiesen, den Gott selbst in der Schrift veröffentlicht hat. Das *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*, 2 Tim. 3, 16, und das *ἡ γραφὴ οὐ δύναται λυθῆναι*, Joh. 10, 35, bezieht sich natürlich auch auf den Schöpfungsbericht 1 Mos. 1 und 2. Wir Menschen können zwar nachträglich (a posteriori) erkennen, daß alle Dinge von Gott geschaffen sind, weil die Geschöpfe den göttlichen Stempel tragen, Röm. 1, 20 (Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit, wird an der Schöpfung der Welt deutlich gesehen [*καθορᾶται*], indem es durch die Kreaturen wahrgenommen wird). Aber in bezug auf die näheren Umstände der Schöpfung (z. B. in bezug auf den Zeitraum und die Ordnung der Schöpfung) sind wir auf Gottes Offenbarung in der Schrift angewiesen. Wenn wir Menschen uns herausnehmen, durch Rückschlüsse, die wir aus der jetzigen Beschaffenheit der Welt zu machen versuchen (Geologie), Gottes Schöpfungsbericht zu korrigieren, so ist das eine unwissenschaftliche Klugtuerei, die sich weder für Christen noch für Menschen überhaupt geziemt. Die Uneinigkeit z. B. in bezug auf das Alter der Erde und der Menschenwelt unter den Geologen von Fach ist auch tatsächlich so groß, daß man von „feststehenden Resultaten“ der Geologie erst reden kann, nachdem man auf den Gebrauch der Vernunft, die uns nach dem Sündenfall noch geblieben

ist, vollständig verzichtet hat. Während die einen mit einigen Jahrtausenden, die über das wirkliche Alter der Erde und der Menschenwelt hinausgehen, zufrieden sind, fordern andere fast nicht zu zählende Millionen von Jahren.[1438)]

2. Wesen und Begriff der Schöpfung.

Im Unterschied von dem heidnischen Pantheismus, wonach die Welt ein Ausfluß aus Gott, also Gott selbst ist (Emanatismus), und im Unterschiede von dem heidnischen Dualismus, wonach man eine ewige Materie annimmt (*ὕλη, ὕλη ἄμορφος, τὸ μὴ ὄν*), die durch die Gottheit (*ὁ νοῦς, τὸ ὄν*) zur Welt (*κόσμος*) gestaltet ist,[1439)] lehrt die Heilige Schrift, daß der dreieinige Gott alles, was außer Gott ist, das Universum, durch seinen bloßen Willen aus nichts geschaffen hat. Das „Nichts“ ist nicht als Stoff, nihil positivum (Platos *μὴ ὄν*, Chaos), sondern als wirkliches Nichts (nihil negativum, materiam excludens) aufzufassen, weil nach 1 Mos. 1, 1 vor Erschaffung der Welt überhaupt nichts außer Gott vorhanden war. „Im Anfang“, בְּרֵאשִׁית, heißt, als die Dinge außer Gott zu sein anfingen. Nach der Schrift hat Gott im Unterschied von den Dingen, die außer Gott sind, keinen Anfang. Dies kommt besonders emphatisch zum Ausdruck Ps. 90, 2: בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל וּמֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל. Ebenso Kol. 1, 17: *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*. Für Menschen gilt allerdings: De nihilo nihil fit, aber nicht für Gott. Von Gott gilt vielmehr Röm. 4, 17: *καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*.

Hiernach ist die Schöpfung der Welt aus nichts ein Charakteristikum Gottes.[1440)]

1438) Vgl. über die Uneinigkeit unter den Geologen Luthardt, Apologie I, 68 ff., wiewohl Luthardt selbst fast durchweg ungehörige Konzessionen macht. In unsern eigenen Publikationen ist dieser Gegenstand oft behandelt worden, z. B. L. u. W. 44, 364 ff.: „Über das Alter der Erde.“ Geikie über die „paläontologischen Schwierigkeiten“, die bisher nicht gehoben sind und deren sichere Hebung auch in Zukunft nicht zu erwarten ist, L. u. W. 59, 71.

1439) Vgl. Philippi, Glaubenslehre II, 225 f., zitiert Baier-Walther II, 98.

1440) Wenn es bei Nitzsch-Stephan, S. 427, heißt, „daß eine Schöpfung aus nichts in den kanonischen Schriften der Bibel nicht unmittelbar gelehrt ist, selbst Hebr. 11, 3 (und Röm. 4, 17) nicht; dort ist nur die Rede von einer Erhebung aus dem Nichtsein ins Dasein“, so ist klar, daß der letzte Satz den ersteren völlig aufhebt. Die Erhebung aus dem Nichtsein ins Dasein ist eben die Schöpfung aus nichts. Vgl. über das „Nichts“ Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der ev.-luth. K. II, Abteil. 1, 75 f.; zitiert Baier-Walther II, 97 f.

3. Der Zeitraum der Schöpfung.

Der Zeitraum der Schöpfung umfaßt sechs Tage, wie 1 Mos. 1, 31 und 2, 2 ausdrücklich berichtet wird (Hexaemeron). Dieser Zeitraum ist weder aus frommen Gründen (um Gottes Allmacht mehr ins Licht zu stellen) auf einen Augenblick zu beschränken (Athanasius, Augustinus, Hilarius) noch auch aus unfrommen Gründen (um die Schrift mit angeblich „feststehenden Resultaten" der Wissenschaft zu versöhnen) auf sechs Perioden von unbestimmter Dauer auszudehnen (so fast alle modernen Theologen). Gegen die Umdeutung der Tage in Schöpfungsperioden entscheidet die Zerlegung der Tage in Abend und Morgen, welche zur Annahme eines vierundzwanzigstündigen Tages zwingt.[1441]

4. Die Ordnung im Schöpfungswerk.

Aus 1 Mos. 1 ist klar erkennbar, daß die Schöpfung vom Einfachen zum höher Organisierten oder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet. Gott schuf zuerst Himmel und Erde in ihren Grundbestandteilen („Weltstoff"; Luther: moles coeli et terrae). Sodann wurden nacheinander ge-

---

1441) Luther, St. L. I, 6: „Hilarius und Augustinus, als die zwei größten Lichter der Kirche, sind dieser Meinung, daß die Welt plötzlich und auf einmal (subito et simul), nicht nacheinander durch sechs Tage, geschaffen sei. Und spielt Augustinus seltsam mit den sechs Tagen, aus welchen er Tage heimlicher Deutung der Erkenntnis in den Engeln (mysticos dies cognitionis in angelis) macht, und läßt nicht bleiben sechs natürliche Tage. ... Weil Mose uns lehren will nicht von allegorischen Kreaturen oder einer allegorischen Welt, sondern von wesentlichen Kreaturen und einer sichtbarlichen Welt, die man sehen, fühlen und greifen mag, so nennet er ein jeglich Ding mit seinem Namen (appellat, ut proverbio dicitur, scapham scapham), Tag und Abend, wie wir pflegen, ohne alle Allegorien." Auch Vilmar gesteht: „In der Anwendung, welche von diesen sechs Tagen schon 1 Mos. 2, 2. 3 und nachher im Gesetz gemacht wird, sind allerdings vierundzwanzigstündige Tage gemeint und der Wortlaut (Abend und Morgen, der erste Tag, der zweite Tag usw.) scheint dafür zu sprechen." Vilmar, Dogmatik I, 247; zitiert Baier-Walther II, 79. Vilmar setzt dann freilich hinzu: „Dagegen ist die Bestimmung Ps. 90, 4 und 2 Petr. 3, 8, wonach tausend Jahre wie ein Tag und ein Tag wie tausend Jahre vor Gott sind, der Annahme von Schöpfungsperioden nicht ungünstig." Aber es ist völlig unmöglich, Ps. 90, 4 und 2 Petr. 3, 8 mit dem Schöpfungsbericht zu parallelisieren. An den genannten Stellen ist die Rede davon, daß es in Gott und vor Gott keine Zeit gibt. Der Schöpfungsbericht hingegen kündigt sich sogleich durch das erste Wort „Am Anfang" als auf die Zeit eingehend, als historischer Bericht, an. Das urgieren mit Luther auch die Dogmatiker. Quenstedt I, 613.

schaffen: 1. das Licht, V. 3—5; 2. das sichtbare Himmelsgewölbe, V. 6—8 (רָקִיעַ); 3. Meer und Festland und die Pflanzenwelt auf dem Festland, V. 9—13; 4. Sonne, Mond und Sterne am Himmelsgewölbe, V. 14—19; 5. Wassertiere und Vögel, V. 20—23; 6. Landtiere und schließlich die Menschen, V. 24—28.

Diese von Gott befolgte Ordnung ist aber nicht in eine Selbstentwicklung (Evolution) umzudeuten, da bei der berichteten stufenmäßigen Ordnung die göttliche Alleinwirkung klar hervortritt; z. B. die Erde bringt nicht auf dem Wege der Selbstentwicklung, sondern durch Gottes Allmachtswort (V. 11) Gras und Kraut und (V. 24) lebendige Tiere hervor. Die Theorie von „zwei Faktoren" ist als evolutionistisch abzulehnen. Luthardt meint freilich:[1442] „Die Schrift sagt uns, daß bei dem Fortschritt der Bildungen zwei Faktoren zusammengewirkt haben: die selbsteigene Tätigkeit der Naturkräfte und die schöpferische Einwirkung Gottes." Das ist aber ein Irrtum. Nach der Schrift entstehen Gras und Tiere nicht halb durch Gottes Wirkung und halb durch die „selbsteigene Tätigkeit" der Erde, sondern ganz durch Gottes Wirkung. Die Erde ist vielmehr, wie die Dogmatiker richtig sagen, die materia, ex qua Gott allein Gras und Tiere schafft. Luthardt schlägt „Grenzregulierung" zwischen Bibel und Naturwissenschaft vor. Das ist ein guter Vorschlag. Aber er selbst irrt in Sachen der Grenzregulierung, wenn er z. B. sagt:[1443] „Die Religion sagt uns, daß Gott uns unser tägliches Brot gebe; die Naturwissenschaft lehrt uns, wie das Getreide auf dem Felde wachse." Der Irrtum ist so grob, daß Luthardt zwei Seiten später sich selbst korrigiert in den Worten: „Auch jetzt noch ist uns die Entstehung des Lebens ein undurchdringliches Geheimnis. Wie etwas wird, vermag kein Mensch zu sagen, und wir werden auch nie dahinterkommen." Das ist sicherlich richtig. Die wirklich wissenschaftliche, das ist, auf Erfahrung und Beobachtung gegründete, Naturforschung kennt keine Entstehung organischer Wesen aus unorganischen (generatio aequivoca) und keine Entstehung einer höheren Art aus einer niederen.[1444] Und um das hier sofort an-

1442) Apologie I, 70. 1443) A. a. O., S. 53.

1444) Vgl. über die generatio aequivoca die Zitate bei Luthardt, Apol. I, 236 f. Über Versuche in England, aus toter Materie Leben zu machen (mit negativem Resultat), berichtet Charles Hodge, *Systematic Theol.* II, 5 ff. Im Anschluß an 2 Mos. 8, 18 pflegte Walther etwas derb gelegentlich zu sagen: „Die Naturwissenschaftler können wohl Läuse haben, aber keine machen." Huxley gesteht, daß die „Evolution" die Entstehung des Lebenden aus dem Nichtlebenden

zufügen: Wie die Erschaffung der Kreaturen, so beruht auch ihr Bestand, ihre Tätigkeit und ihre Fortpflanzung auf der unaufhörlichen göttlichen Wirkung allein, nicht auf „selbsteigener Tätigkeit" der Kreaturen oder auf halber oder ganzer Evolution. Denn Kol. 1, 17: „Es bestehet alles in ihm" (Gott), und Apost. 17, 28: In ihm leben, bewegen wir uns und sind wir.

5. Das Schöpfungswerk im einzelnen.

Erster Tag: In bezug auf „Am Anfang", בְּרֵאשִׁית, wurde bereits darauf hingewiesen, daß es einen Anfang gibt, seit Dinge außer Gott zu sein anfingen. Mit dem Sein der Dinge außer Gott beginnen Zeit und Raum. „Himmel und Erde" bezeichnet in der Schrift die Totalität der geschaffenen Dinge (das Weltall, das Universum).[1445] Da aber aus dem Folgenden hervorgeht, daß Himmel und Erde im Sechstagewerk weiter ausgebildet wurden, so verstehen wir V. 1 unter „Himmel und Erde" mit Recht „rudis moles coeli et terrae" (Luther[1446]) oder mit Neueren den „Weltstoff". Das Wasser wurde mit der Erde geschaffen, da es nach V. 2 und V. 9 die Erde umgab. תֹהוּ וָבֹהוּ ist Jer. 4, 23 von einem verwüsteten Lande gebraucht, hier (1 Mos. 1, 2) von einem Zustand, in dem die Dinge noch ungeordnet ineinander liegen. Daß wir in dem תֹהוּ וָבֹהוּ (1 Mos. 1, 2) die Überbleibsel einer durch den Fall der Engel untergegangenen Welt zu finden und somit in der 1 Mos. 1 beschriebenen Schöpfung nur eine Wiederherstellung einer früheren Schöpfung zu sehen hätten (Kurtz, zustimmend Delitzsch, Rudelbach, Guericke), ist durch nichts im Text angedeutet.[1447] In bezug auf „Himmel" wäre hinzuzufügen: Mit Scholastikern, Römischen, Calvinisten und Armi-

---

voraussetze, L. u. W. 59, 71. Daß es keinen naturwissenschaftlichen Beweis für die Entstehung einer höheren Art aus einer niederen gibt und in dieser Beziehung die wirkliche Naturwissenschaft im Einklang mit dem biblischen Schöpfungsbericht bleibt („ein jegliches nach seiner Art"), wird oft in unsern Publikationen behandelt, z. B. L. u. W. 44, 303; 46, 233; 54, 559; 59, 75. Sehr ausführlich wird die Evolution, und was damit zusammenhängt, behandelt und widerlegt L. u. W. 46, 8—239; 55, 289—550.

1445) 1 Mos. 2, 1; Jes. 37, 15; Jer. 32, 17. — Apost. 4, 24; 14, 15; Kol. 1, 16: *Ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα.*

1446) Opp. ex. Erl. I, 11; St. L. I, 9.

1447) Vgl. das längere Zitat aus Kurtz' „Bibel und Astronomie"[2], S. 94. 96; bei Baier-Walther II, 83. Gegen die „Restitutionstheorie" auch Zöckler, RE.[2] XIII, 645 f.

nianern bei dem 1 Mos. 1 genannten Himmel an einen über dem sichtbaren Himmel gelegenen Feuerhimmel (coelum empyrium) zu denken, welcher die Wohnung der Engel und der Seligen und Gottes selbst sei, dazu gibt der Text keine Veranlassung.[1448] Der Himmel der Engel und der Seligen ist nicht ein geschaffener Raum, sondern der Zustand des beseligenden Schauens Gottes, wie aus Matth. 18, 10 hervorgeht. Die Engel sind bei ihrem Dienst auf Erden zugleich im Himmel, weil sie dabei stets Gottes Angesicht sehen.[1449] Das Licht, das Gott am ersten Tage schuf, ist das „elementare Licht", das erst später (am vierten Tage) an leuchtende Körper gebunden wurde. Nach dem klaren Zeugnis der Schrift war das Licht vor Sonne, Mond und Sternen vorhanden. Dagegen können wir nichts haben, solange wir einen allmächtigen Gott glauben.[1450]

Zweiter Tag: Die Feste oder das Firmament (רָקִיעַ) ist nicht die Luftschicht zwischen der Erde und den Wolken (so Baier und andere), sondern das sichtbare Himmelsgewölbe (so Luther und andere); V. 8: „Und Gott nannte die רָקִיעַ Himmel"; V. 14: „die רָקִיעַ des Himmels". Nach V. 6—8 ist die רָקִיעַ der Teiler (מַבְדִּיל) zwischen den oberen und unteren Wassern. Es ist also Wasser auch über dem sichtbaren Himmelsgewölbe. Ist das nicht gefährlich? Das Wasser über dem Himmelsgewölbe ist nicht gefährlicher als die Wasser des Meeres, die ebenfalls allein durch Gottes Allmacht an ihrem Ort gehalten werden.[1451]

1448) Quenstedt I, 623: Dulce sine somno somnium et merum figmentum.

1449) Vgl. Bd. III, Note 1891.

1450) Frage: Ist das Licht eine feine Materie (Emanations- oder Emissionstheorie) oder Wellenbewegung „der Moleküle des Äthers" (Undulationstheorie)? Noch heute gehen beide Theorien nebeneinander her, wie die Verhandlungen über die Röntgenstrahlen zeigten. Baier meint II, 84: Intelligi videtur corpus quoddam lucidum dependenter a substantia coeli productum. Chemnitz, Loci I, 120: Quia Paulus 2 Cor. 4, 6 inquit: Deus iussit ex *tenebris* lucem splendescere, id est, cum essent tenebrae, Deo dicente vel iubente subito exstitit lux: ideo videtur lux quoque immediate ex nihilo creata esse. *The Century Dictionary*, IV, 3445, sub "Light", gibt den Stand der Kontroverse nicht genau an, wenn es dort heißt, daß Newtons "emission theory" heutzutage aufgegeben sei.

1451) Luther, St. L. I, 32: „Das ist aber sehr wunderlich, daß Moses mit klaren Worten drei Teile macht und stellet das Firmament mitten zwischen die Wasser. Und wollte ich gerne diese Gedanken und Spekulation davon haben, daß das Firmament das Höchste und Oberste wäre über allen Dingen, die Wasser

Dritter Tag: Gott verschließt das Wasser an besondere Stellen, so daß Land und Meer entstehen, V. 9. 10. Das Festland bringt sodann auf Gottes Befehlswort die Pflanzenwelt hervor. Die Pflanzen sind früher als der Same; denn Gott schafft fertige Pflanzen, die Samen tragen (מַזְרִיעַ זֶרַע). Damit ist die berühmt gewordene Frage beantwortet, ob der Eichbaum oder die Eichel das prius sei.

Vierter Tag: Gott schuf Sonne, Mond und Sterne. Woraus (materia ex qua) die Sterne geschaffen wurden, wird nicht angegeben, wohl aber, wozu (finis cuius) und wem zugut (finis cui) sie vorhanden sind. Sie sollen Lichtspender und Zeitteiler für die Erde sein, 1 Mos. 1, 14—18. Die Schrift lehrt kein sogenanntes astronomisches „System“, wohl aber die folgenden Tatsachen: Die Erde ist früher als die Sonne, und auch das Licht ist früher als die Sonne. Die Erde ist nicht für die Sonne, sondern die Sonne für die Erde geschaffen. Sonne, Mond und Sterne sind in ihrer Existenz und Tätigkeit von der Existenz der Erde abhängig. Wenn das Ende der Erde gekommen ist, weil sie ihren Zweck erfüllt hat, nämlich die Stätte der Verkündigung des Evangeliums von dem gekreuzigten Sünderheiland zu sein, dann verschwinden Sonne, Mond und Sterne samt der ganzen gegenwärtigen Welt. Matth. 24, 14: „Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“ Mit dem Ende der Erde ist das Ende aller Dinge, des Universums, πάντων τὸ τέλος (1 Petr. 4, 7), gekommen. Sonne, Mond und Sterne haben, einerlei welche Größe wir Menschen ihnen im Verhältnis zur Erde zuschreiben mögen, keine selbständige Geschichte und keine selbständige Bedeutung oder Verrichtung, sondern ihre Geschichte und ihre Bedeutung oder Verrichtung ist von der Erde abhängig. Das sind gewisse, in der

---

aber, so nicht über, sondern unter dem Himmel hangen und schweben, die Wolken wären, die wir sehen; daß also unter den von den Wassern geschiedenen Wassern die Wolken verstanden würden, so von den Wassern auf der Erde geschieden sind. Aber Moses sagt mit dürren und klaren Worten, daß die Wasser über und unter dem Firmament sind. Darum muß ich hier meine Gedanken gefangennehmen und dem Wort beifallen, ob ich es wohl nicht verstehe.“ Joh. Meißner bemerkt, Phil. sobria, P. I, s. 3, qu. 3, p. 819: Melior pars theologorum semper intellexit aquas proprie dictas, quas Deum singulari et mirabili ratione supra firmamentum vel coelum stellatum vere et realiter reposuisse defendunt.

Heiligen Schrift gelehrte Tatsachen. Jeder Christ, und insonderheit jeder christliche Theologe, sollte allen von Menschen aufgestellten astronomischen Theorien gegenüber sich folgendes gegenwärtig halten:

a. Die Schrift irrt nie, auch nicht in physischen Dingen. Sie ist allerdings „kein Lehrbuch der Naturwissenschaften". Ihr eigentlicher Zweck ist vielmehr der, den Weg in den Himmel durch den Glauben an Christum zu lehren.[1452] Wo sie aber, wenn auch nur nebenbei, naturwissenschaftliche Dinge lehrt, so ist sie auch da unverbrüchliche Wahrheit nach Joh. 10, 35. b. Es gibt in der Schrift allerdings eine Anbequemung an menschliche Vorstellungen,[1453] aber nicht eine Anbequemung an irrige menschliche Vorstellungen. Wir sind nicht berechtigt, die Aussagen: „Und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden" (Joh. 10, 35) und: „Dein Wort ist die Wahrheit" (Joh. 17, 17) dahin zu limitieren, daß hierbei „selbstverständlich" nicht an die historischen, geographischen, naturgeschichtlichen usw. Angaben zu denken sei. c. Wir sollten uns auch daran erinnern und von andern Leuten daran erinnern lassen, daß unser menschliches Wissen in bezug auf die Dinge, welche in das astronomische Gebiet gehören, naturgemäß stark beschränkt ist, weil uns die Übersicht, nämlich der Standpunkt außerhalb der Erde, fehlt. Wie der Geograph Daniel, der sich für seine Person zu den „Kopernikanern" zählt, erinnert:[1454a] „Alle aufgestellten Weltsysteme beruhen nicht auf Erfahrung, welche einen Standpunkt außer der Erde erfordern würde, sondern auf Schlußfolgerungen und Kombination. Alle sind und bleiben deshalb Hypothesen." d. Es ist eines Christen unwürdig, die Heilige Schrift, die er doch als Gottes eigenes Wort erkannt hat, nach menschlichen Meinungen (Hypothesen), also auch nicht nach dem sogenannten kopernikanischen Weltsystem, umzudeuten oder sich umdeuten zu lassen.[1454b]

1452) 2 Tim. 3, 15; Joh. 17, 20; 20, 31; Eph. 2, 20—22.

1453) Dies wurde ausführlich und wiederholt bei der Lehre von Gott dargelegt, z. B. wenn die Schrift von einer praescientia Dei oder von einem descensus Dei redet.

1454 a) Dr. H. A. Daniel, Handbuch der Geographie 3, 1877, S. 9.

1454 b) Insonderheit haben die, welche sich für „Kopernikaner" halten, die Untugend an sich, ihre „Weltansicht" für ein „feststehendes Resultat der Wissenschaft" zu erklären. Dies trat auch anläßlich des Handels Lisco-Knak (1868) hervor. „Lehre und Wehre" von demselben Jahre nimmt S. 325 von dem Handel, der seinerzeit große Aufregung auch in Amerika hervorrief, in der Weise Notiz, daß sie Äußerungen von Twesten und Ströbel einander gegenüberstellt.

Fünfter Tag: Gott schuf Wassertiere und Vögel, V. 20—22. Gerhard nennt den fünften Schöpfungstag den „Geburtstag" der Fische und der Vögel.[1455] In bezug auf die materia ex qua der Vögel findet sich bei den lutherischen Theologen eine Differenz. Sie stimmen darin überein, daß bei der sogenannten creatio *mediata,* das ist, bei der Entstehung von Kreaturen aus vorhandener Materie, jede Form der Selbsttätigkeit der Materie (Evolution) abzuweisen sei. Die seit dem ersten Schöpfungstage vorhandene Materie kommt nur in Betracht als Materie, aus der (materia ex qua) die

---

Es war folgendes geschehen: Der Berliner Prediger Lisco hatte in einem „kirchlichen Bericht" für die Berliner Kreissynode behauptet, die Naturwissenschaften hätten „das Weltbild der biblischen Schriftsteller" für immer zerstört, und auch kein „Orthodoxer" der Neuzeit werde noch mit der Bibel glauben, daß die Erde feststehe und die Sonne sich um dieselbe bewege. Auf diese Herausforderung hatte der Berliner Prediger Knak geantwortet: „Ja, das glaube ich; ich kenne keine andere Weltanschauung als die der Heiligen Schrift." Diese Äußerung Knaks rief unter allen, die sich „wissenschaftlich" für Kopernikaner hielten, großen Zorn hervor. „L. u. W." berichtet a. a. O.: „Der alte Oberkonsistorialrat Twesten hat in seinem Kolleg die folgenden Worte an seine Zuhörer gerichtet: ‚Glauben Sie nicht, daß Sie als Theologen das bedauernswerte Vorrecht haben, borniert sein zu müssen.'" Auf diesen Klotz setzte Ströbel in der „Zeitschrift für luth. Theologie und Kirche", 1868, S. 734, den folgenden Keil: „Solange der Mensch seinen Kopf oben behält, wird ihm das Traumgespenst der Erdumdrehung nicht als Resultat der Wissenschaft, sondern als ein von der Gedankenlosigkeit oder Denkunfähigkeit zeugender Wahnwitz erscheinen." Ströbel schreibt dies in der Anzeige einer Schrift von P. J. L. Füller, „Das Alte Testament dem Zweifel und dem Anstoß gegenüber". Ströbel lobt diese Schrift, rechnet es aber zu den „Rostflecken", daß Füller behauptet: „Wir Anhänger des kopernikanischen Systems wissen, was Josua und sein Heer nicht wußte." Dazu bemerkt Ströbel: „Aber das Wort (Jos. 10, 13): ‚Die Sonne stand stille' rührt nicht vom Sohne Nuns und den Kindern Israel, sondern vom Heiligen Geiste her; soll der vielleicht auch erst bei Kopernikus in die Schule gehen? Warum blieb doch P. Füller nicht auch hinsichtlich jenes astronomischen Systems seinem Grundsatz treu: ‚Es wird wohl niemanden anfechten, der auf eigenes Denken und Prüfen noch nicht ganz verzichtet hat und noch nicht in blindem Köhlerglauben alle die unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen und Behauptungen als Resultate der Wissenschaft hinnimmt.'" Dies meinten auch wir, wenn wir oben sagten: „Es ist eines Christen unwürdig, die Heilige Schrift, die er doch als Gottes eigenes Wort erkannt hat, nach menschlichen Meinungen (Hypothesen; cf. Dr. Daniel) umzudeuten oder sich umdeuten zu lassen." Luther ist bekanntlich gegen alle astronomischen Systeme, wenn sie über die Erfahrung hinaus für objektive Wahrheit ausgegeben werden. (Opp. ex., Erl. I, 35 sqq. St. L. I, 33; XI, 300 ff.) Übrigens drohten vor etwa einem Jahre die Zeitungsschreiber, daß Einsteins Relativitätstheorie dem Kopernikanismus ans Leben gehen werde.

1455) Loci, L. De Creatione, § 32.

unendliche Macht Gottes die Kreaturen, ein jegliches nach seiner Art, hervorbringt. Die Materie ist principium *passivum*, non concurrit [als zweiter Faktor] cum Deo ad aliquid creandum.[1456] Was aber die Materie betrifft, aus der die Vögel geschaffen sind, da sagen Luther und Calov: ex aqua, Baier und Hollaz: ex terra. Hollaz widerspricht (a. a. O.) dem ex aqua ziemlich lebhaft. Er beruft sich auf 1 Mos. 2, 19: „Als Gott der HErr gemacht hatte von der Erde (מִן־הָאֲדָמָה) allerlei Tier auf dem Felde und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zum Menschen", und behauptet, hier werde ausdrücklich mit dem „von der Erde" auch die materia ex qua der Vögel angegeben. Hingegen sei 1 Mos. 1, 20 nur für die Fische das Wasser als materia ex qua genannt, und die auf die Vögel sich beziehenden Worte seien zu übersetzen: „und das Gevögel fliege auf der Erde", ohne ausdrückliche Angabe des Wassers als Entstehungselements auch der Vögel. Das müssen wir gelten lassen. Aber Hollaz übersieht, daß Kap. 2, 19 das „von der Erde" nur bei der Erschaffung der Tiere steht und die Beziehung auf die Vögel nicht notwendig ist. Walther, der beide Seiten zitiert, entscheidet nicht. Wir können die Sache unentschieden lassen. Wir bewundern Gottes Schöpfungswerk sowohl an den Fischen als an den Vögeln. Hierauf lenkt Chemnitz unsern Blick (Loci I, 122), obwohl er das ex aqua annimmt.

Sechster Tag: Erschaffung der Landtiere aus der Erde, 1 Mos. 1, 24; 2, 19. Es ist hier gefragt worden, ob die Tiere, die jetzt in faulen Stoffen sich aufhalten, ferner die Tiere, die jetzt den Menschen schädigen, bereits ursprünglich von Gott geschaffen wurden. Wir sollten antworten: daß diese Tiere a. schon bei der Schöpfung vorhanden waren, aber b. ein anderes Gebiet der Tätigkeit hatten. Vor dem Fall gab es noch keine *φθορά* in der Natur und noch keine Auflehnung in der Tierwelt gegen den Menschen. Von den Giftpflanzen ist zu sagen, daß sie vor dem Fall entweder ihrer Beschaffenheit nach nicht giftig waren, oder doch, daß das, was jetzt für den Menschen Gift ist, ihm in seinem unverderbten Zustande nichts schadete. So Luther und Dogmatiker.[1457]

1456) Hollaz, Examen I, c. 3, qu. 26. Quenstedt I, 607.

1457) Vgl. die Zitate bei Baier-Walther II, 87 sq. Luther, St. L. I, 249 ff. Gerhard, Loci, L. De Creatione, § 33: Si quaeratur de herbis venenatis, de bestiis noxiis etc., respondemus verbis Augustini de Gen. ad literam l. 3, c. 15: „Creata animalia noxia nihil homini nocuissent, si non peccasset. Puniendorum namque vitiorum et terrenorum vel probandae vel perfi-

Schließlich schuf Gott am sechsten Tage den Menschen. Die Herrlichkeit des Menschen vor den andern Geschöpfen ist in den folgenden Umständen der Schöpfung angezeigt: 1. Der Schöpfung des Menschen geht eine Beratung des dreieinigen Gottes voraus: „Laßt uns Menschen machen!“ 1 Mos. 1, 26. 2. Gott tut etwas Besonderes bei der Schöpfung des Menschen, indem er bei derselben nicht wie bei der Schöpfung der Tiere spricht: „Die Erde bringe hervor“, sondern den Leib des Menschen aus einem Erdenkloß bildet (יָצַר) und ihm durch einen besonderen Akt den Lebensodem einbläst. 1 Mos. 2, 7. 3. In der Einblasung des Lebensodems finden wir mit Recht angedeutet, daß der Mensch eine vom Lebensprinzip der Tiere verschiedene, vernünftige und unsterbliche Seele habe;[1458] aber nicht ist damit gelehrt, daß die menschliche Seele ein Ausfluß des göttlichen Wesens oder ein Teil von Gott sei (Pantheismus). 4. Besonders ist hinzuweisen auf die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild (בְּצַלְמֵנוּ und כִּדְמוּתֵנוּ, 1 Mos. 1, 26), wodurch dem Menschen Gotteskenntnis und vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit anerschaffen wurde. Dies ist näher darzulegen im ersten Teil der Anthropologie unter dem Abschnitt „Der Mensch vor dem Fall“. 5. Die Einsetzung des Menschen zum Herrscher über die Erde und deren Bewohner. 1 Mos. 1, 26—28.[1459]

---

ciendae virtutis causa nocere coeperunt; fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia.“ Andrew White, *The Warfare of Science,* I, 30, versucht hier zu spotten. Er sagt: “Luther, who followed St. Augustine in so many other matters, declined to follow him fully in this [nämlich daß es „überflüssige“ Tiere gebe]. To him [Luther] a fly was not merely superfluous, it was noxious — sent by the devil to vex him when reading.” Für White ist alles, was die Schrift über die Schöpfung, den Sündenfall und die Folgen des Sündenfalls lehrt, lediglich Mythus.

1458) Lukas Osiander in seinem Bibelwerk zu 1 Mos. 2, 7: Factus est homo animal vivum, sed rationale, non brutum; non enim reliquis animalibus vitam inspirasse Deus dicitur sicut homini.

1459) Wir fügen hier nur noch einige Worte Luthers zu 1 Mos. 2, 7 bei, Opp. exeg. Erl. I, 104 sqq., St. L. I, 101 ff.: Hic redit Moses ad opus sexti diei et ostendit, unde cultor terrae venerit, nempe, quod Deus eum finxerit ex gleba, sicut figulus manu ex luto fingit ollam. Ideo supra non dixit, sicut de aliis creaturis: Producat terra hominem; sed: „Faciamus hominem“, *ut ostendat excellentiam generis humani et revelet Dei consilium singulare,* quo usus est in condendo homine, etsi posthac homo crescit et multiplicatur eodem modo quo reliquae bestiae. . . . Sed in prima conditione ostendit Moses, *maximam esse dissimilitudinem,* siquidem *singulari tum consilio, tum sapientia,* humana natura condita et digito Dei formata est. Haec dissimilitudo, quae inter originem hominis et pecudum est, *etiam ostendit immorta-*

Dichotomie und Trichotomie.

Die Annahme, daß der Mensch aus drei wesentlich verschiedenen Teilen bestehe; aus dem *σῶμα*, als dem materiellen Teil, aus der *ψυχή*, als dem niederen oder animalen Lebensprinzip, das der Mensch mit den Tieren gemeinsam habe, und aus dem *πνεῦμα*, als dem höheren oder geistigen Lebensprinzip, wodurch sich der Mensch von den Tieren unterscheide, ist durch Schriftstellen wie Luk. 1, 46. 47 und 1 Thess. 5, 23 nicht genügend gestützt. An der ersten Stelle („Meine Seele, *ψυχή*, erhebt den HErrn, und mein Geist, *πνεῦμα*, freuet sich Gottes, meines Heilandes") stehen Seele und Geist offenbar im Sachparallelismus. Der Gedanke: „Mein niederes Lebensprinzip" erhebt den HErrn, und „mein höheres Lebensprinzip" freut sich Gottes, meines Heilandes, liegt dem Kontext fern. In den Worten 1 Thess. 5, 23: *τὸ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα* ist von der fortgesetzten Heiligung der Christen angesichts des Jüngsten Tages die Rede, und da empfiehlt sich, *πνεῦμα* überhaupt nicht als natürlichen Bestandteil des

---

litatem. Etsi enim omnia reliqua opera Dei plena admirationis et valde magnifica sunt, tamen hominem hoc arguit esse praestantissimam creaturam, siquidem Deus in eo condendo consilium adhibet et novo modo utitur. Non relinquit eum fingendum terrae, sicut bestias et arbores. *Sed ipse eum format ad imaginem sui,* tamquam participem Dei et qui fruiturus sit requie Dei. Itaque *Adam, antequam a Domino formatur, est mortua et iacens gleba; eam apprehendit Deus et format inde pulcherrimam creaturam, participem immortalitatis.* Haec si Aristoteles audiret, solveretur in cachinnum et iudicaret, esse, etsi non insuavem, tamen absurdissimam fabulam, quod homo quoad originem suam primam fuisset gleba, formatus autem sit divina sapientia et sic conditus, ut esset capax immortalitatis. Nam etiamsi qui ex philosophis, ut Socrates et alii, asseruerunt immortalitatem animorum, tamen a reliquis philosophis irrisi et tantum non explosi sunt. Sed annon magna est fatuitas, sic offendi rationem, cum videat adhuc hodie plenam admirationis esse hominis generationem? An enim non absurdum iudicabis, hominem, qui in aeternum victurus est, nasci quasi ex una guttula seminis in lumbis patris? Maior in hoc fere absurditas est, quam quod Moses dicit, de gleba digitis Dei formata. Sed ratio hoc modo ostendit, se plane nihil scire de Deo, qui sola cogitatione ex gleba facit non semen hominis, sed ipsum hominem, et, quod postea Moses dicit, ex costa viri facit feminam. Haec prima hominis origo est. Creato autem sic masculo et femina postea ex eorum sanguine divina benedictione generatur homo. Quamquam autem haec cum brutis communis generatio est, non tollit tamen illam gloriam originis nostrae primae, quod sumus vascula Dei ab ipso Deo ficta, quod ipse est figulus noster, nos autem lutum eius, sicut Iesaias sexagesimo quarto loquitur.

Menschen, sondern als eine Bezeichnung des ganzen geistlichen Wesens des wiedergebornen Menschen zu fassen, wobei dann *καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα* eine nachgebrachte Näherbestimmung zu *ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα* und diesem subordiniert ist. Für die Dichotomie sprechen entscheidend Stellen wie Matth. 10, 28: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und die Seele nicht mögen töten; fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle." Hier wird der Mensch nach seinem ganzen Wesensbestand (nach seiner „Totalität") beschrieben, und doch werden nur „Leib" und „Seele" nebeneinander genannt. Hierher gehört auch Matth. 6, 25. Daß Seele und Geist dem Wesen nach dasselbe oder Wechselbegriffe sind, geht auch daraus hervor, daß die nach Ablegung des Leibes aus diesem Leben Geschiedenen sowohl Geister (*πνεύματα*) als auch Seelen (*ψυχαί*) genannt werden.[1460] Die neueren Theologen sind geteilter Meinung;[1461] die lutherischen Dogmatiker sind fast einstimmig Dichotomisten.[1462]

Die Einheit des Menschengeschlechts.

Es gibt weder Menschen vor Adam (Präadamiten)[1463] noch Menschen neben Adam (Koadamiten),[1464] sondern alle Menschen sind Adamiten, das heißt, Adam ist der erste Mensch und der einzige Stammvater des ganzen Menschengeschlechts. Dies ist nicht ein theologisches Problem, sondern eine in der Schrift klar geoffenbarte Lehre. 1 Mos. 1, 26—28: ein Elternpaar; Apost. 17, 26: *ἐξ ἑνὸς αἵματος;* Röm. 5, 12: „Durch einen Menschen ist die Sünde kommen in die Welt." Damit stimmen neuere Naturforscher überein.[1465] Das Weib hat Gott nicht selbständig aus einem Erdenkloß und durch Einblasung des Lebensodems geschaffen, sondern aus einem Bestandteil des Mannes (Rippe) gebildet (בָּנָה). Das Weib (אִשָּׁה) kommt von dem Manne (אִישׁ), und zwar nach Leib und Seele.[1466]

1460) 1 Petr. 3, 19. — Offenb. 6, 9. 1461) Luthardt, Komp.11, S. 166 f.

1462) Vgl. die Antithese bei Quenstedt, I, 738 sq., und die Zitate bei Baier-Walther, II, 91 sq.

1463) So Isaak la Peyrere († 1676) u. a.: Adam ist nur der Stammvater der Juden. Baier-Walther II, 93, Antithese. Neuerdings Schelling, E. v. Bunsen, M'Causland, Zöckler, RE.2 IX, 583.

1464) Polygenismus oder Autochthonismus. Die Hellenen wollten nicht von den „Barbaren" abstammen. Zöckler, a. a. O.

1465) Luthardt, Apologie I, 76. Zöckler, a. a. O., S. 583 ff.

1466) So Luther, Quenstedt usw. Luther, Opp. ex. Erl. I, 162: Sic accipio, quod non *nudam* costam, sed *vestitam carne* acceperit Dominus, sicut

Einzelnes zum biblischen Schöpfungsbericht.

1. Ob Moses den Schöpfungsbericht durch unmittelbare göttliche Offenbarung empfing oder aus der Überlieferung der Erstgeschaffenen hatte, die ihrerseits von Gott belehrt waren, braucht nicht zum entscheidenden Streitpunkt gemacht zu werden.[1467] Jedenfalls ist der biblische Schöpfungsbericht Gottes eigener Bericht, weil alle Schrift von Gott eingegeben ist. Der biblische Schöpfungsbericht trägt auch für die menschliche Vernunft erkennbar den göttlichen Stempel, besonders auch wenn wir ihn mit den Schöpfungssagen anderer Völker vergleichen.[1468] — Weil die modernen Theologen die Schrift nicht als Gottes Wort und daher auch den biblischen Schöpfungsbericht nicht als Gottes Bericht erkennen können, so endigen die Komplimente, die sie dem biblischen Bericht machen, naturgemäß mit einer Kritik, die dem unfrommen Ich des theologisierenden Individuums entstammt.[1469]

Adam infra dicit: „Hoc est os ex ossibus meis et caro de carne mea." Porro hoc quoque fecit Dominus per *verbum suum*, ne putemus, eum *chirurgi more* sectione aliqua usum esse. Quenstedt 1, 731: *Costa*, ex qua mulier formata est, non mortua fuit aut inanimis, sed *animata*, utpote de vivo corpore divina manu sumpta. Atque ita *Eva secundum animam et corpus ex ea producta est*, non vero anima Evae a Deo immediate creata est ex nihilo ipsique divinitus indita, sed costa Adami fuit animae humanae ad Evam *tradux*, hoc est, extitit ea non immediata creatione, sed propagatione et traductione. Ex costa animata animata formata est mulier, Gen. 2, 22.

1467) Vgl. Luther zu 1 Mos. 25, 5. 6. St. L. I, 1758.

1468) Zöckler, RE.2 XIII, 631 ff.

1469) Dies trifft auch zu in bezug auf Zöckler, wenn wir RE.2 XIII, sub „Schöpfung", S. 629 ff., mit S. 644 ff. vergleichen. Zöckler sagt zunächst: „Gibt es nur einen lebendigen persönlichen Gott, so kann nichts in der Welt anders als durch den absoluten Macht- und Liebeswillen dieses einen Gottes seinen Ursprung genommen haben; seine Schöpfertätigkeit muß die Ursache der Existenz des Inbegriffs aller Wesen sein, die nicht selbst Gott sind. Dieser allein wahre Schöpfungsbegriff findet sich nirgends reiner aufgefaßt und durchgeführt als in den beiden Urkunden des biblischen Monotheismus, dem Alten und dem Neuen Testament"; S. 644 ff. aber bezeichnet Zöckler z. B. „die starr buchstäbliche Fassung des Sechstagewerkes als eines genau 6×24stündigen Zeitraums, wie sie seit Luther in der orthodoxen Dogmatik allgemein üblich wurde", „als Nachwirkungen des abstrakt monotheistischen Schöpfungsbegriffs des älteren Judentums". Sehr ernstlich fordert Zöckler auch einen Ausgleich „mit den unumstößlich feststehenden Tatsachen der geologischen und astronomischen Wissenschaft". Er will „unbestimmbar lange Zeiträume einer vormenschlichen Entwicklungsgeschichte unsers Erdballs". Daß das Licht vor der Sonne und die Sonne erst nach der Erde ge-

2. 1 Mos. 1 und 2 haben wir nicht zwei verschiedene Schöpfungsberichte, sondern 1 Mos. 2 gibt sich deutlich als ein weiter ausgeführter Bericht über die Schöpfung und den ersten Wohnplatz des Menschen zu erkennen. Daß Kap. 2 Gott יְהוָה אֱלֹהִים heißt, während

---

schaffen ist, beseitigt Zöckler „durch die Annahme, daß die Darstellung in 1 Mos. 1, 14—19 eine optische oder bloß phänomenologische sei". Um den mosaischen Schöpfungsbericht mit „den Resultaten der wissenschaftlichen Forschung" in Einklang zu bringen, greift Godet, der nicht zum liberalen Flügel der neueren Theologen gehört, zu der Visionstheorie und entwirft ein „Gemälde" vom Hexaemeron, das nicht bloß entfernt an einen Roman erinnert. Er schreibt in seinen Bibelstudien (Erster Teil, zum A. T., Hannover 1875, S. 101 ff.): „Wir sitzen mit dem Manne Gottes auf dem Berge. Dunkel herrscht rings um uns her. Um uns und in uns waltet jene Stille, die göttlichen Offenbarungen vorangeht. Der prophetische Sinn, den von Natur jeder besitzt, wacht auf in uns, und wie St. Johannes auf der Felseninsel Patmos im Gesichte die letzten Weltzeiten und gewissermaßen ihr Ausmünden in die Ewigkeit geschaut hat, so schauen wir den Anfang des Weltalls, sehen gleichsam den Strom der Zeiten hervorbrechen aus den Quellen der Ewigkeit. In dieser feierlichen Finsternis schlägt ein dumpfes Geräusch an unser Ohr wie von einem Meere, das ein mächtiger Wind bewegt, dessen Oberfläche in gewaltigen Wogen sich hebt und senkt und dessen Wellen zusammenschlagen und sich aneinander brechen. Das Geräusch rührt von dem Ozean her, in den unsere ganze Erde noch wie in ein Leichentuch eingehüllt ist. Der bewegende Wind ist der Hauch des Geistes Gottes, der über diesem Ei voller Geheimnisse brütet, damit aus demselben eine Welt voll Wunder, eine Menschheit, ein Christus hervorgehe. Wir fühlen es: dies Dunkel ist nicht das der Grabesnacht, sondern das der fruchttragenden Nacht, die alles Lebens Wiege ist. Und in diesem Dunkel, das nur einen Augenblick währt, sind zahllose Jahrhunderte zusammengedrängt, all die Zeiten, welche seit Erschaffung der Materie bis zur Gestaltung der festen Erdrinde und bis zur Verdichtung der Wasser auf ihrer Oberfläche verflossen sind. Plötzlich bricht eine Stimme die Stille dieser langen Nacht: ‚Es werde Licht!' Sogleich beleuchtet ein Lichterguß die Szene, und nach allen Seiten des Horizonts sprühen schimmernde Garben. Es ist eine lichtvolle Strahlenkrone, wie die, welche hin und wieder den Bewohnern des hohen Nordens während ihrer monatelangen Nächte aufleuchtet. Bei diesem Lichte nehmen wir durch die dichten Nebel hindurch, welche die Erde bedecken, die uferlose Wasserfläche wahr rings um uns her. Von Zeit zu Zeit regen heiße Dämpfe, welche aus dem Vulkan im Erdinnern aufsteigen, die Wogen auf und heben einen Boden an ihre Oberfläche empor, der aber bald wieder untersinkt. Die Lichtstrahlen verlieren allmählich ihren Glanz, erbleichen mehr und mehr und erlöschen zuletzt wieder ganz. Wir hören nur noch das Rauschen der großen Wasser, die uns umfluten. Dunkel umgibt uns. In diesem einen Tage aber haben wir die Darstellung von Tausenden von Tagen gesehen, die über unserer Erde aufleuchteten, ehe ein Menschenauge da war, das sie beobachtet hätte. Von neuem erschallt die Stimme: ‚Es werde eine Ausdehnung in der Mitte der Wasser, und die sei eine Scheidung zwischen den unteren und den oberen Wassern!' Wieder wird es Tag" usw.

Kap. 1 אֱלֹהִים zur Bezeichnung Gottes dient, hat sachlichen Grund, da Kap. 2 Gottes Tun in bezug auf den Menschen insonderheit geschildert wird und uns somit in Kap. 2 der Anfang der Geschichte der Menschen vorliegt.[1470]

3. Der Streit um die beste Welt. Daß die Welt, wie Gott sie schuf, gut ist, wissen wir aus 1 Mos. 1, 31: „Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut" (טוֹב מְאֹד). Ob diese Welt die beste sei in dem Sinne, ob Gott nicht noch eine bessere Welt habe schaffen können, ist eine unnütze Frage, da Gottes Wille der Maßstab aller Dinge, also auch der Güte und Schönheit, ist. Die Güte der Kreaturen besteht darin, daß sie so beschaffen sind, wie Gott sie haben wollte. Axiom: Causam exemplarem (Muster, pattern) creationis *ideae divinae* rerum creandarum constituunt.[1471]

Der Endzweck der Welt.

Über den Endzweck der Welt lehrt die Schrift, daß Gott alles um seiner selbst willen (Spr. 16, 4: „Der HErr macht alles um sein selbst willen") oder zu seiner Ehre geschaffen habe (Ps. 104: Lob Gottes aus dem Reich der Natur). Daher werden nicht nur die Menschen (Ps. 104, 1 ff.), sondern auch alle vernunftlosen Kreaturen aufgefordert, Gott zu loben (Ps. 148). Als Eigenschaften Gottes, die in dem Schöpfungswerk besonders hervortreten, nennt die Schrift Gottes Allmacht (Ps. 115, 3: „Unser Gott ist im Himmel; er kann schaffen, was er will"), Gottes Weisheit (Ps. 104, 24 und Ps. 136, 5: בְּחָכְמָה und בִּתְבוּנָה) und Gottes Güte (Ps. 136 mit dem wiederkehrenden Satz: „denn seine Güte währet ewiglich"). Die Rede, daß es eine Gottes unwürdige Vorstellung sei, nämlich Selbstsucht auf seiten Gottes ausdrücke, wenn er alles um seiner selbst willen und zu seinem Lobe erschaffen habe, ist a. unwissenschaftlich, weil sie den majestätischen Gott nach dem Maß der Menschen mißt, b. atheistisch, weil sie den Kreaturen ein selbständiges Dasein neben Gott zuschreibt.

1470) Siehe bei Fürbringer, Einleitg. in d. A. T., St. L. 1913, den ganzen Abschnitt „Der Pentateuch", S. 16 ff. Ferner: „L. u. W." 25, 321 ff. Jean Astruc, ein französischer Arzt († 1766), „der Vater der Quellenhypothese". Sein Buch erschien 1753 in Brüssel unter dem Titel *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Mose s'est servi pour composer le livre de la Genèse.*

1471) Baier-Walther II, 96.

Schlußbemerkungen.

Daß die Schöpfung als ein opus Dei ad extra ein Werk des dreieinigen Gottes ist, wurde schon bei der Lehre von Gott ausführlich dargelegt. Von drei Schöpfern oder von einer „Verteilung" des Schöpfungswerkes auf die drei Personen zu reden, ist wider die Schrift und ärgerlich. Wie das nur einmal vorhandene göttliche Wesen, una numero essentia, jeder Person ganz und ungeteilt zukommt, so kommen auch jeder Person ganz und ungeteilt alle opera ad extra, inklusive der Weltschöpfung, zu. Es sind eaedem numero actiones.[1472] Aber selbst Philippi ist die Redeweise entfallen: „Wir sehen hier [bei der Schöpfung] die Wirksamkeit auf alle drei [Personen] ziemlich gleichmäßig verteilt."[1473] Die lutherischen Theologen weisen alle Gedanken an eine „Schöpfungsgesellschaft" (causae *sociae* creationis) entschieden ab.[1474] Wie ent-

---

1472) Siehe die Abschnitte „Der Kampf gegen die Leugner des einen Gottes" und „Einwände gegen die Homousie oder die Einheit Gottes", S. 461—474.

1473) Glaubenslehre 3 II, 126. Daß Philippi sich für seine Redeweise nicht auf die sogenannten particulae diacriticae ἐκ, διά, ἐν berufen kann, wurde schon oben, S. 471 f., gezeigt. Ebenso sagt Luther, indem er sich auf die diakritischen Partikel bezieht, zu Joh. 1, 3, St. L. XII, 157 f.: „Nun behält die Schrift die Weise, daß sie spricht, die Welt sei durch Christum und vom Vater und im Heiligen Geist geschaffen, welches alles seine Ursache hat, wiewohl nicht genugsam erforschlich noch aussprechlich. Doch ein wenig anzuführen, brauchet sie solche Weise darum, also zu reden, daß angezeiget werde, wie nicht der Vater von dem Sohn, sondern der Sohn von dem Vater das göttliche Wesen habe und der Vater die erste, ursprüngliche Person in der Gottheit sei. Darum spricht sie nicht, daß Christus habe die Welt durch den Vater gemacht, sondern der Vater durch ihn, daß der Vater die erste Person bleibe und von ihm, doch durch den Sohn, alle Dinge kommen. Auf solche Weise redet auch Johannes, Kap. 1, 3: ‚Alle Dinge sind durch ihn gemacht', und Kol. 1, 16: ‚Alle Dinge bestehen durch ihn und in ihm', und Röm. 11, 36: ‚Alle Dinge sind aus ihm, durch ihn und in ihm.'" Wir faßten dies S. 471 so zusammen: „Wie es eine Ordnung, nicht aber eine Unterordnung in den drei Personen gibt (ordo in modo *subsistendi*), so gibt es auch eine Ordnung in der Wirksamkeit der Personen (ordo in modo *operandi*)", ohne Unterordnung.

1474) Baier-Walther II, 95: *Unam*, inquam, causam [efficientem creationis], non *tres* causas *socias*. Potentia enim creandi trium personarum unica est. Quenstedt behandelt die Frage, ob die drei Personen der Gottheit causae *sociae* creationis dicendae sint, in einer besonderen quaestio sehr ausführlich, Systema I, 602 sqq., und beantwortet die Frage negativ durch den Hinweis auf die una *numero* essentia divina und die eaedem *numero* actiones divinae ad extra.

schieden Luther es ablehnt, von drei Schöpfern zu reden, sahen wir bereits oben (S. 511).

Die Schöpfung ist ein freier, nicht ein notwendiger Akt Gottes, Ps. 115, 3: כֹּל אֲשֶׁר־חָפֵץ עָשָׂה. Die Annahme, daß die Weltschöpfung ein notwendiger Akt war, schließt konsequenterweise den Pantheismus in sich und hebt den Gottesbegriff auf. Wie bei der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes,[1475] so ist auch bei der Schöpfung der Welt Gott als causa *libera* festzuhalten.[1476]

Die göttliche Vorsehung oder die Erhaltung und Regierung der Welt.

(De providentia Dei.)

1. Der Begriff der göttlichen Vorsehung.

Wie Gott die Welt erschaffen hat, so erhält er sie auch. Kol. 1, 16. 17: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα . . . καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* Diese Tatsache nennen wir nach allgemein üblichem Sprachgebrauch die göttliche Vorsehung, providentia Dei. Wir verstehen also unter der göttlichen Providenz die tatsächliche Erhaltung und Regierung des Universums und aller einzelnen Kreaturen durch Gottes Allgegenwart und allmächtige Wirkung. Gleichbedeutend mit providentia sind die griechischen Ausdrücke *πρόνοια* und *διοίκησις* gebraucht worden. Die Erschaffung und Erhaltung der Welt gehören eng zusammen, wie sie auch Kol. 1, 16. 17 eng verbunden nebeneinander stehen. Gott hat sich nach Erschaffung der Welt weder ganz noch halb noch im geringsten von der Welt zurückgezogen, sondern er bleibt der Welt im Größten und Kleinsten gegenwärtig und

---

1475) Bd. II, S. 5, und Note 13.

1476) Quenstedt I, 593: Neque causa creationis *προηγουμένη* ulla fuit praeter solius Dei non ex necessitate *naturae*, sed ex *libertate* voluntatis se communicantis *beneplacitum.* Baier II, 96: Vid. Ps. 136, 5 sqq., ubi memoratis operibus *creationis* semper additur formula: „Quoniam in saeculum *benignitas* eius" (חַסְדּוֹ). Richtig auch Kirn, Grundriß der Evangelischen Dogmatik 3, S. 59: „Nach biblischer Anschauung ist die Welt nicht durch notwendige Emanation aus Gott, auch nicht durch die Evolution eines ewigen Weltstoffs aus sich selbst entstanden, sondern durch Gottes freien Schöpferwillen ins Dasein gerufen worden."

erhält sie durch seine göttliche Kraft und Wirkung. Dadurch allein hat die Welt ihren Bestand. Würde Gott sich von der Welt zurückziehen, so würde die Welt spurlos verschwinden. Würde Gott sich von einem Teil der Welt zurückziehen, so würde dieser Teil der Welt zu existieren aufhören. Dies ist klar durch die Worte τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν ausgesagt. Den Begriff der Welterhaltung hat dem Irrtum gegenüber wohl niemand auf Grund der Schrift klarer beschrieben als Luther. Man hat sich, um die jetzt bestehende Welt ganz oder teilweise aus Gottes Hand zu nehmen und den „Naturgesetzen" zu überliefern, auf 1 Mos. 2, 2 berufen, wo es heißt, daß Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte, ruhte. Dagegen sagt Luther zu dieser Stelle:[1477] „Der Sabbat oder die Ruhe am Sabbat bedeutet das, daß Gott darin so (sic) geruhet habe, daß er nicht einen andern Himmel oder eine andere Erde schaffete (aliud coelum et aliam terram), und meinet das nicht, daß Gott aufgehört habe, Himmel und Erde, so er geschaffen hatte, zu erhalten und zu regieren. Denn auf was Weise und wodurch Gott Himmel und Erde geschaffen habe, hat Moses im vorigen Kapitel klar gelehrt, nämlich daß Gott durch das Wort alles geschaffen habe, wie er denn sprach: ‚Das Meer errege sich mit Fischen, die Erde bringe hervor Laub und Gras, dazu Tiere' usw. Solche Worte bleiben noch heute und sind kräftig; darum sehen wir, daß die Mehrung für und für geht und geschieht, ohne Ende. Und wenn auch die Welt unzählige Jahre stehen sollte, so würde doch die Kraft dieser Worte nicht vergehen, sondern würde eine ewige Mehrung sein, aus Kraft und Macht dieses Wortes oder, daß ich es so nenne, dieser ersten Gründung. Darum ist die Frage leicht aufzulösen: ‚Gott ruhete von seinen Werken', das ist, er ließ sich begnügen (contentus fuit) an dem Himmel und der Erde, die er dazumal durch das Wort geschaffen hatte, schuf nicht einen neuen Himmel oder eine neue Erde oder neue Sterne und neue Bäume, und wirket Gott dennoch immerzu, sintemal er die Kreatur, so er einmal geschaffen, nicht verlassen hat, sondern regiert und erhält sie durch die Kraft seines Wortes. So hat er nun geruhet von der Schöpfung und nicht von der Erhaltung und Regierung." Luther sagt daher auch geradezu:[1478] „Wir Christen wissen, daß bei Gott schaffen und erhalten ein Ding ist" (idem est creare et conservare). Wenn wir gegen den Satz, daß die göttliche Providenz

1477) St. L. I, 91 f.

1478) St. L. I, 1539.

auch als fortgesetzte Schöpfung (creatio continuata) beschrieben werden könne, Bedenken haben, so weist dies stark darauf hin, daß wir inadäquate Vorstellungen sowohl von der Schöpfung als auch von der Erhaltung der Welt bei uns beherbergen. Vielleicht hat sich bei uns der Gedanke vorgedrängt, daß die Welt wenigstens teilweise sich in den Händen der „Naturgesetze" oder der causae secundae befinde. Näheres hierüber später.

Die Tatsache der göttlichen Vorsehung kann und soll schon aus dem Reich der Natur (Apost. 14, 17: „Gott hat sich selbst nicht unbezeugt gelassen" usw.) sowie aus der Geschichte (Apost. 17, 26—28: „Gott hat gemacht, daß von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen" usw.), also vermittelst der Vernunft, erkannt werden. Aber wegen der Blindheit und der Verkehrtheit des menschlichen Herzens wird die göttliche Vorsehung auch an vielen Stellen der Heiligen Schrift gelehrt. So von Christo selbst in ausführlicher Darlegung Matth. 6, 25—32: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet. . . . Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. . . . Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen. . . . So denn Gott das Gras auf dem Felde also kleidet" usw. Matth. 5, 45: Gott *τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει.* So bezeugen Paulus und Barnabas zu Lystra den Heiden Apost. 14, 17: „Gott hat sich selbst nicht unbezeugt gelassen, hat uns viel Gutes getan und vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben." Und Paulus zu Athen, Apost. 17, 28: „In ihm leben, weben und sind wir." Die Schrift lehrt auch, daß die Erhaltung und Regierung der Welt als ein opus ad extra ein Werk des dreieinigen Gottes ist. Joh. 5, 17—19 sagt der Sohn Gottes gerade in bezug auf die Erhaltung der Welt: *Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.* Besonders aber betont die Schrift zum Trost der Christen, daß der Sohn Gottes, der Mensch geworden ist, also auch nach der menschlichen Natur, nach der er unser Bruder ist, alle Dinge regiert und in Existenz erhält. Eph. 1, 20—23: *Πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.* Eph. 4, 10: *Ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.*[1479])

Das Objekt der göttlichen Vorsehung. Die Schrift nennt als Objekt der göttlichen Vorsehung sowohl *τὰ πάντα*, Kol.

1479) Die ausführliche Darlegung Bd. II, 183 ff.

1, 17, als auch die einzelnen Dinge, welche das Universum bilden: die Pflanzen, Matth. 6, 28—30; die Tiere, Matth. 6, 26; die Menschen, Apost. 17, 25—28. Im Zentrum der göttlichen Vorsehung steht die Kirche. Die Schrift lehrt ausdrücklich, daß alle Dinge und alle Vorgänge im Himmel und auf Erden der Kirche dienen müssen. Röm. 8, 28: τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν müssen alle Dinge zum besten dienen. Matth. 24, 14: Die Welt steht nur noch um der Kirche willen. Hebr. 1, 14: Die Engelwelt ist in den Dienst der Kirche gestellt.

Einwände gegen die göttliche Providenz.

Gegen eine göttliche Providenz, die alle Dinge umfaßt, ist der Einwand erhoben worden, daß Gott dadurch beschwert und das Kleine im Vergleich mit dem Großen zu stark berücksichtigt werde. Es liegt auf der Hand, daß durch dieses Argument der Gottesbegriff aufgehoben wird. Der allmächtige und allwissende Gott wird nach menschlichem Maßstab gemessen. Die Herrlichkeit (δόξα) des unvergänglichen Gottes wird in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen verwandelt, Röm. 1, 23. Daß atheistische Heiden wie Demokrit, Epikur u. a. die göttliche Providenz verspottet und ein Altweibermärchen genannt haben,[1480] nimmt uns nicht wunder. Aber befremdlich ist, daß auch innerhalb der christlichen Kirche ein Mann wie Hieronymus Worte schreiben konnte wie diese:[1481] Caeterum absurdum est, ad hoc deducere Dei maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices quotque moriantur; quae cimicum, pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent. . . . Non sumus tam fatui adulatores [!] Dei, ut, dum potentiam eius etiam ad ima trahimus, in nosmet ipsos iniurii simus, eandem rationabilium et irrationabilium providentiam. Gerhard versucht vergeblich, Hieronymus' Worten einen guten Sinn unterzulegen.[1482] Hieronymus hat hier, wie öfter, ge-

1480) Zitate bei Quenstedt I, 768 sqq.

1481) Com. in Habac. 1; bei Quenstedt I, 769.

1482) Gerhard sagt nämlich Loci, L. De Provid., § 58: Nisi hoc dictum ita accipias, quod Deus quidem singula exacte cognoscat, non tamen modo cognoscendi, qui fit per momenta et intervalla successive, sed notitia intuitiva, qua omnia ἀθρόως, simul, aspicit, detrahet laudi divinae providentiae. Gerhard meint also, Hieronymus habe vielleicht nur sagen wollen, Gott erkenne alle Dinge nicht nacheinander, sondern zugleich. Aber jene Worte lassen sich nicht so verstehen. Hieronymus ist ja besorgt, die Menschen möchten zu kurz kommen,

schlafen. Aber wir brauchen deshalb mit ihm nicht zu scharf ins Gericht zu gehen, wenn wir bedenken, daß er nur das ausspricht, was wir alle nur zu oft denken. Nach unserm natürlichen gottentfremdeten Sinn vergessen wir sogar, daß Gott für uns, seine Kinder, sorgt. Daher die Ermahnungen unsers Heilandes Matth. 6, 25—32: „Sorget nicht für euer Leben" usw. „O ihr Kleingläubigen!" Matth. 10, 30: „Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupt alle gezählet." Die ganze Frage, ob die göttliche Providenz sich auch auf die geringsten Tiere erstrecke, erledigen Kirchenväter und alte Theologen durch das schriftgemäße Axiom: Si non est iniuria et probrum Dei, minutissimas quasque res *fecisse*, multo minus probrum illius *factas regere*.[1483]

---

wenn Gott sich auch um die kleinen vernunftlosen Tiere im einzelnen kümmere. Gerhard weist l. c. darauf hin, daß die Schrift ausdrücklich das lehrt, was Hieronymus' Worte abzulehnen scheinen.

1483) Zitate aus den Kirchenvätern bei Quenstedt, l. c., § 59. Walther zitiert in Comp. Baier-Walther die folgenden Worte aus Rambachs „Schriftmäßige Erläuterung der Grundlegung der Th.", 1738, S. 157 f.: „Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind alle geschaffenen Dinge, keins ausgenommen, sichtbare und unsichtbare, lebendige und leblose, Himmel, Erde und Meer, und alles, was darinnen ist. Wie er alles geschaffen hat, so erstreckt sich auch seine Vorsehung auf alles. Er erhält 1. die unsichtbaren Geschöpfe, die Engel; denn die guten können sich ohne seine Weisheit nicht regieren und ohne seine Kraft nicht erhalten, die bösen ohne seine Erlaubnis nicht schaden, und er setzt ihrer Bosheit Ziel und Schranken; 2. die sichtbaren Kreaturen, und darunter die Menschen nicht allein, als das edelste Geschöpf, sondern auch alle unvernünftigen Tiere. In Ägypten müssen Frösche und Läuse seine Befehle ausrichten. Es erstreckt sich aber solche Vorsorge über alle Gattungen, über alle Arten, ja über alle Einzelwesen (Individuen) einer jeden Gattung; z. B. Gott sorgt nicht nur für die Gattung der Kreaturen, die Vögel heißen, sondern für eine jede Art, Störche, Schwalben, Sperlinge, ja für ein jedes einzelne Exemplar (Stück) derselben, für einen jeden Storch, Schwalbe und Sperling. Er sorgt nicht nur, daß die Bäume bleiben, erwachsen und erhalten werden, sondern auch für einen jeden Baum, Zweig und dessen Blatt. Jedes derselben ist unter seiner Regierung, wie Christus lehrt Matth. 10, 29. Ein Sperling ist einer der verachtetsten und (scheinbar) unnützesten Vögel; dennoch sagt Christus, daß deren keiner umkomme, geschossen oder verletzt werde ohne des Vaters Willen. Luk. 12, 6: ‚Noch ist derselben vor Gott nicht eins vergessen.' Auch das Kleinste, Verachtetste und Unnützeste ist göttlicher Regierung und Vorsehung unterworfen. Christus versichert uns solches Matth. 10, 30: ‚Nun sind auch eure Haare auf eurem Haupte gezählet', daß keins anders ausfallen kann als nach des Vaters Willen. Was wir für wertvoll halten, zählen wir. Es bedeutet also eine genaue Wissenschaft und einen Fleiß zu erhalten. Wie das Sonnenlicht den geringsten Wurm nicht verschmähet, also auch die Vorsehung Gottes nicht. Das

2. Das Verhältnis der göttlichen Vorsehung zu den causae secundae.

Unter causae secundae verstehen wir die Mittel, durch welche die göttliche Vorsehung sich betätigt. Gott wirkt, und die Mittel wirken. Ps. 127, 1: Der HErr baut das Haus, und die Arbeiter bauen das Haus. Aber das Verhältnis zwischen der Wirkung der Mittel und der Wirkung Gottes ist dies: die Wirkungen sind nicht koordiniert, sondern subordiniert, und zwar in dem Maße subordiniert, daß die Mittel nur das wirken und nur so viel und so lange wirken, als Gott durch sie wirkt. Denn: „Wo der HErr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen." Wir können freilich von einer natürlichen Beschaffenheit, Bewegung, Kraft und Wirkung der Kreaturen reden. Aber was den Kreaturen natürlich ist, z. B. daß der Wurm kriecht, der Mensch geht, die Sonne scheint, der Baum wächst und Früchte bringt nach seiner Art, die Medizin heilt, das Brot nährt, der Wächter schützt usw., das ist Gottes Einwirkung auf die Kreaturen (Dei in crea-

---

müssen wir also wohl merken, daß sich diese auch auf die geringsten Dinge erstreckt. Es geht hier also nicht so zu, wie etwa ein irdischer König durch eine allgemeine Verordnung für alle und jeden seiner Untertanen insgemein sorgt, obgleich viel tausend sind, die der König nicht kennt. Gott kennt das Kleinste und sorgt dafür, wie Christus, der Mund der Wahrheit, versichert. Zwar meint die Vernunft, es sei solches der Majestät Gottes unanständig, daß er sich auch zu den geringsten seiner Kreaturen sollte herunterlassen. Der Heide Plinius meint, die göttliche Majestät werde befleckt, wenn sie für verachtete Dinge sorge. Allein dies sind törichte Gedanken, wie sie auch der große Kirchenlehrer Hieronymus gehegt. Denn dadurch wird die Ehre desselben vielmehr befördert, und zwar 1. die Ehre seiner unendlichen Gütigkeit, wenn er mit den Armen seiner Vorsehung sowohl den niedrigsten Wurm als den höchsten Engel umfaßt. Ist's Gott nicht unanständig, sie zu schaffen, warum sollt's ihm unanständig sein, selbe zu erhalten? 2. die Ehre seiner Macht und Weisheit. Die Kraft Gottes ist nicht weniger sichtbar in der Erschaffung der Mücke als eines Elefanten; also auch in der Erhaltung. Die Weisheit zeigt ihre Vortrefflichkeit, wenn sie die Kreaturen, die selbst den Zweck ihres Wesens nicht wissen, zu solchem dirigiert und leitet. Es ist auch unter den Kreaturen an sich kein Unterschied, sondern er entsteht erst aus der Beziehung auf uns; z. B. man glaubt, daß ein Wurm verächtlicher sei als ein Löwe. Dieser ist freilich, wie wir ihn betrachten, besser als ein Wurm; allein, sehen wir von der Beziehung ab, so hat der geringste Wurm in seiner Art ebensoviel Vortrefflichkeit als ein Löwe. Denn diese besteht nur in einer gewissen Beschaffenheit der Teile, daraus der Leib zusammengesetzt ist. Es macht auch Gott keine Beschwerung, wie man meinen möchte. Sein unendlicher Verstand kann nicht überladen noch abgemattet werden."

turas influxus). Gerhard sagt in bezug auf diesen Punkt:[1484] „Was ist dem Menschen natürlicher, als daß er sich bewegt? Und dennoch bewegen wir uns in Gott, Apost. 17, 28. Was ist der Sonne natürlicher, als daß sie Tag für Tag aufgeht? Und dennoch Gott *ἀνατέλλει τὸν ἥλιον*, Matth. 5, 45. Obwohl daher den einzelnen Dingen natürlicherweise ihre Eigenschaft gegeben (indita) ist, so betätigen sie doch dieselbe und können sie dieselbe nur so betätigen, daß sie durch die göttliche Kraft, daß ich so rede, ihr Wesen und ihr Leben bekommen (essentientur et vegetentur). Ps. 104, 29. 30: ‚Du verbirgst dein Angesicht, so erschrecken sie; du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub. Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und verneuerst die Gestalt der Erde.‘ Deut. 8, 3 und Matth. 4, 4 wird gesagt, daß der Mensch nicht lebe vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das aus Gottes Munde gehet. Dadurch werden wir nicht allein belehrt, daß Gott ohne natürliche Mittel den Menschen ernähren und erhalten könne, sondern auch daran erinnert, daß die Ernährungskraft nicht so dem Brot eigen ist, daß es auch nach Zurückziehung des Wortes, wodurch das Brot erstlich erschaffen wurde und seine Nährungskraft erhielt, den Menschen nähren könne. Es ist die ununterbrochene Einwirkung des gleichsam erschaffenden und erhaltenden Wortes erforderlich, damit das Brot die ihm verliehene Nährkraft betätige (exserat). Dasselbe können und müssen wir auf dem Gebiet der Medizin sagen. Der Mensch wird nicht gesund durch die Kräuter, sondern durch das Wort Gottes, das den Kräutern jene Kraft ursprünglich verlieh und noch heute gleichsam einflößt“ (instillat). Das ist ja auch der Sinn unserer Tischgebete („Sprich den Segen zu den Gaben“ usw.) und des Gebets, das wir in Krankheit vor dem Nehmen einer Medizin sprechen. Dem wollte auch jener Arzt Ausdruck geben, wenn er in bezug auf einen von ihm behandelten Patienten sagte: „Ich habe ihn verbunden, Gott hat ihn geheilt.“

Um diese Wahrheit festzuhalten, sagen die lutherischen Lehrer, daß die Wirkung Gottes und die Wirkung der Mittel nicht *duae* actiones sind, sondern *una* numero actio. Die Wirkung Gottes und die Wirkung der Mittel ist weder dem Umfang nach zu teilen, als ob sie halb Gott und halb den Mitteln zukäme, noch auch der Zeit nach zu trennen, als ob Gott erst wirkte und dann

1484) Loci, L. De Provid., § 62. 63.

hinterher und später die Mittel oder die Kreaturen wirkten nach einer vorher in sie gelegten Kraft.[1485] Um die zeitlich getrennte Wirkung abzuweisen, sagen die Dogmatiker noch ausdrücklich, daß die Wirkung der causae secundae nicht die Folge einer actio Dei *praevia* (einer vorhergehenden Wirkung Gottes) sei, sondern das Resultat eines *continuus* Dei in creaturas influxus (einer ununterbrochenen Wirkung in den Kreaturen und durch die Kreaturen).[1486] Dies festzuhalten, ist von großer Wichtigkeit für den christlichen Glauben und das christliche Leben. Halten wir fest, daß die Wirkung Gottes und die Wirkung der causae secundae nicht zu trennen sind, sondern nach Umfang und Zeit zusammenfallen, so sprechen wir, wenn wir auf uns selbst sehen, mit Hiob 10, 8: „Deine Hände haben mich gearbeitet und gemacht“ und bekennen mit Luther im Kleinen Katechismus: „Ich glaube daß mich [nicht bloß Adam] Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält.“ Obwohl wir von unsern Eltern als causae secundae die Seele und auch den Leib nach allen seinen Teilen haben, so wissen wir doch zugleich, daß Gott unser Schöpfer und Vater ist. In bezug auf alle von Eltern Gebornen gilt, was Luther so ausdrückt:[1487] „Gott ist's, der die Haut macht; er ist's, der auch die Gebeine macht; er ist's, der die Haare auf der Haut macht; er ist's auch, der das Mark in den Gebeinen macht; er ist's, der ein jeglich Stücklein am Haar macht; er ist's, der ein jeglich Stücklein am Mark macht; er muß ja alles machen, beide Stücklein und Ganzes.“ Ferner:[1488] „Der aus der Erde einen Menschen gemacht hat, der schafft noch alle Tage Menschen aus dem Geblüt der Eltern.“ Um den Gedanken abzuweisen, daß Gott, wenn er durch Mittel wirke, durch diese Mittel von der Welt getrennt sei, sagt Luther:[1489] „Gott schickt keine Amtleute oder Engel aus, wenn er etwas schafft oder erhält, sondern solches alles ist seiner göttlichen Gewalt selbst eigen Werk. Soll er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein und seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten und im Allerauswendigsten machen und erhalten.“ Dasselbe will Quenstedt ausdrücken, wenn er dem Deismus gegenüber, der zwischen Gott und die Welt die „Naturgesetze“ trennend einschiebt, sagt:[1490] Falsum

---

1485) So Durandus († 1334), Taurellus († 1606), auch Arminianer. Bei Quenstedt I, 782.

1486) Quenstedt I, 780. 1487) St. L. XX, 804. 1488) I, 155.

1489) XX, 804. 1490) Systema I, 781.

est secundam causam [die Mittel, durch welche Gott wirkt] *mediare* inter primam causam [Gott] et effectum, cum aeque *immediate* effectus dependeat a causa prima sicut a secunda. Was die „Naturgesetze“ betrifft, so sind sie nicht etwas vom Willen und Wirken Gottes Verschiedenes, sondern Gottes Wille und Wirkung selbst in ihrer Beziehung auf Existenz und das Wirken der Kreaturen.[1491]) Hierauf wurde schon bei der Lehre von Gott und speziell bei der Beschreibung von Wundern hingewiesen.

3. Die göttliche Providenz und die Sünde.

Fragen wir nach der Wirkung Gottes bei den Handlungen moralischer Wesen (Menschen und Engel), so müssen wir zwischen bösen und guten Handlungen unterscheiden. In bezug auf die bösen Handlungen steht nach der Schrift zunächst dreierlei fest: 1. daß Gott sie nach seinem heiligen Willen nicht will: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir“; „Du sollst nicht töten“ usw.; 2. daß Gott ihr Geschehen oft verhindert, wie bei Abimelech von Gerar, 1 Mos. 20, 1 ff.; 3. daß Gott die tatsächlich geschehenden Sünden von ihrem bösen Zweck zu seinem guten Zweck wendet wie bei dem Verkauf Josephs nach Ägypten, 1 Mos. 50, 20. — Eine vielbehandelte Frage ist nun aber die, wie die Mitwirkung Gottes bei den sündlichen Handlungen während ihres Geschehens aufzufassen sei. Was die Schrift hierüber lehrt, läßt sich so zusammenfassen: Gott wirkt zu bösen Handlungen mit, insofern sie Handlungen sind (quoad materiale), weil die Schrift von den Menschen sagt, daß sie in Gott Leben, Bewegung und Existenz haben, Apost. 17, 28. Gott wirkt zu den bösen Handlungen nicht mit, insofern sie böse sind (quoad formale), weil die Schrift von Gott sagt: „Du bist feind allen Übeltätern. Du bringest die Lügner um;

1491) Baier II, 169: Deus manifestum facit, se non esse alligatum ad causas physicas et ordinem libere a se institutum. Baier weist auf die folgenden Beispiele hin: Causae secundae, in actu per naturam *nondum* constitutae, ad agendum divinitus applicantur; vid. 1 Reg. 18, 44 de accelerata pluvia. Aliquando Deus causis secundis virtutem agendi *vel* plane *supernaturalem* confert, *vel* naturalem *amissam* aut *debilitatam restituit* et confirmat aut auget; vid. Iud. 16, 28. 29 de robore Simsonis restaurato auctoque, Gen. 17, 16. 17. 19 de potentia generandi Abrahamo centenario et Sarae nonagenariae atque alias sterili collata. Denique nonnunquam causas secundas per naturam in actu constituendas *impedit* Deus, quominus effectus sequatur, prout Deut. 28, 23 minatur, se pluviam subtracturum populo inobedienti.

der HErr hat Greuel an den Blutgierigen und Falschen", Ps. 5, 6. 7. Wir wissen sehr wohl, daß mit dieser Unterscheidung zwischen materiale und formale peccati für unser menschliches Begreifen nichts erklärt ist. Wir wissen aber auch, daß mit dieser Unterscheidung die Grenzen abgesteckt sind, in denen wir Menschen mit unsern Gedanken uns einstweilen, nämlich in diesem Leben, zu halten haben. Weitere Aufschlüsse, die wir meinen geben zu können, beruhen entweder auf Selbsttäuschung oder auf Leugnung der beiden in Betracht kommenden Faktoren. Entweder leugnen wir die Mitwirkung Gottes bei den bösen Handlungen, insofern sie Handlungen sind (wie nach dem Bericht des Hieronymus Pelagius geäußert haben soll, er könne auch ohne Gottes Mitwirkung seine Hand bewegen, den Finger krümmen, sitzen, stehen und gehen),[1492] oder wir leugnen das Böse an den menschlichen Handlungen, indem wir es Gott in Rechnung stellen und die menschliche Verantwortlichkeit aufheben. Beides ist sowohl wider die Schrift als auch wider die menschliche Erfahrung. Es ist wider die Schrift. Denn daß der Dieb oder der Mörder seine Handlungen nicht ohne Gottes Mitwirkung ausführen kann, ist klar Apost. 17, 28 gelehrt, wo es von allen Menschen, inklusive der Diebe und Mörder, heißt, daß sie in Gott leben, sich bewegen und existieren. Es ist wider die Erfahrung, weil der Dieb und der Mörder sich für das Böse an ihren Handlungen in ihrem Gewissen verantwortlich halten. Alle pantheistischen Phrasen, daß der Mensch für seine Handlungen nicht verantwortlich sei, weil Gott Existenz, Kraft und Bewegung dazu darreiche, werden durch die Tatsache des bösen Gewissens widerlegt.[1493]

4. Die göttliche Zulassung der Sünde.

Es wurde und wird gefragt, ob Gottes Verhalten zur Sünde des Menschen als „Zulassung" zu beschreiben sei. Allerdings beschreibt die Schrift Gottes Verhalten zu den Sünden der Menschen auch als Zulassung (permissio), Ps. 81, 13: „Ich habe sie [das Volk der Juden] gelassen in ihres Herzens Dünkel"; Apost. 14, 16: *εἴασε πάντα τὰ ἔθνη* (die Heiden) ihre eigenen Wege wandeln. Der Ausdruck „Zulassung" ist also nicht zu beanstanden. Die Schrift

1492) Bei Quenstedt I, 782.

1493) Röm. 2, 15; 1, 32; Ps. 14, 1. 5. D. L. T. Townsend, *Bible Theology and Modern Thought*, 1883, p. 162: "A friend of Voltaire once wrote him these words: 'I have succeeded in getting rid of the idea of hell.' Voltaire replied: 'Allow me to congratulate you; I am far from that.'"

redet so. Doch ist damit Gottes Tätigkeit bei den Sünden noch nicht vollständig beschrieben. Nach der Schrift ist Gott auch in der Weise bei den Sünden tätig, daß er nach seiner Strafgerechtigkeit Sünden mit Sünden straft, Röm. 1, 24. 28: *διὸ* (wegen ihres Götzendienstes) *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς . . . εἰς ἀκαθαρσίαν, εἰς ἀδόκιμον νοῦν.* Besonders auch 2 Thess. 2, 11. 12: *διὰ τοῦτο* [nämlich weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben] *πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ.* (F. C. XI, 722, 83.)

Was die Mitwirkung Gottes bei den guten Handlungen betrifft, so ist auf Grund der Schrift festzuhalten: 1. Die bürgerlich guten Handlungen (iustitia civilis) in den Ungläubigen wirkt Gott nach seiner allgemeinen Weltregierung durch das natürliche Gewissen, Röm. 2, 14: Die Heiden, die Gottes Gesetz nicht haben, tun von Natur (*φύσει*) des Gesetzes Werk. Diese bürgerliche Gerechtigkeit hat großen Wert in den Reichen dieser Welt, weil sie das Zusammenleben der Menschen (die bürgerliche Gesellschaft) möglich macht.[1494] 2. Die geistlich guten Handlungen (iustitia spiritualis) wirkt Gott in seinem Gnadenreich, das ist, durch die besondere Wirkung des Heiligen Geistes im Wort. Diese Wirkung findet sich nur bei den gläubigen Christen, und zwar wirkt Gott in den Christen nicht bloß die Fähigkeit zum Tun des Guten (potentiam agendi), sondern auch den Akt selbst (ipsum agendi actum), Phil. 2, 13: *καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν.* Nach 2 Kor. 3, 5 wirkt Gott auch das *λογίζεσθαι,* das zur rechten Ausrichtung des Predigtamts gehört. Röm. 8, 13 lehrt, daß die tatsächliche Tötung der Geschäfte des Fleisches *πνεύματι θεοῦ* geschieht.

5. Die göttliche Providenz und die menschliche Freiheit.

Die Menschen werden dadurch, daß sie nur in Gott Leben, Bewegung und Existenz haben, nicht zu Maschinen, sondern bleiben moralische, von Zwang freie (libertas a coactione), das heißt, Gott verantwortliche Wesen oder — was dasselbe ist — Personen. Die Tatsache steht fest a. aus der Schrift, Apost. 17, 30: Gott richtet den Kreis des Erdbodens; dem Weltgericht liegt die Verantwortlichkeit der Menschen zugrunde; b. aus der

---

1494) 1 Tim. 2, 1. 2; Röm. 13, 1—4. Vgl. den Abschnitt: „Die guten Werke der Heiden", Bd. III, 52 ff.

Erfahrung, nämlich aus der Tatsache des Gewissens, Röm. 2, 14. 15: die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder entschuldigen; Röm. 1, 32: Die Sünder wissen, daß, die solches tun, des Todes würdig sind. So steht die Tatsache fest. Doch bleibt in diesem Leben unerkannt, wie dies bei der Allwirksamkeit Gottes möglich sei.

Hierin ist eingeschlossen die Spezialfrage: Müssen die Ereignisse in der Welt so geschehen, wie sie geschehen (necessitas immutabilitatis), oder können sie auch anders geschehen, als sie geschehen (contingentia rerum)? Nach der Schrift ist sowohl die Notwendigkeit als die Kontingenz festzuhalten, die Notwendigkeit unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Vorsehung, die Kontingenz vom menschlichen Standpunkt aus. Beispiele für die Notwendigkeit: Von Judas' Verrat und der Tötung Christi seitens der Juden und der Heiden sagt die Schrift, daß sie geschehen mußten nach Gottes Verordnung, Apost. 4, 27. 28: Sie haben sich versammelt über dein heiliges Kind JEsum, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und dem Volk Israel, zu tun, was deine Hand und dein Rat zuvor verordnet hat, daß es geschehen sollte (*προώρισεν γενέσθαι*). Ebenso heißt es in bezug auf die Gefangennahme Christi Matth. 26, 54: *οὕτω δεῖ γενέσθαι.* Dieselben Ereignisse werden aber auch als kontingent vom menschlichen Standpunkt aus dargestellt; denn Christus suchte durch Warnung Judas, das jüdische Volk und Pilatus von dem Verrat und Mord abzubringen, Matth. 26, 24: „Des Menschen Sohn gehet zwar dahin, wie von ihm geschrieben stehet; doch wehe dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verraten wird! Es wäre ihm besser, daß derselbe Mensch noch nie geboren wäre." Auch die Verhandlung Christi mit Pilatus hatte den Zweck, Pilatus von einem ungerechten Urteil abzuhalten. Zwar sagt der HErr: „Der mich dir überantwortet hat, der hat's größere Sünde." Zugleich aber liegt in den Worten die Belehrung und Warnung, daß auch Pilatus sündigt, wenn er der Forderung der Juden nachgibt. Die Worte machen auch Eindruck auf Pilatus, denn „von dem an trachtete Pilatus, wie er ihn losließe", Joh. 19, 11. 12. Daher sagen die genau redenden alten Theologen: Ratione providentiae Dei, quae omnia regit, necessario omnia fieri recte dicuntur; respectu hominis *libere et contingenter* res fiunt et aguntur omnia in rebus humanis.[1495] Diese beiden in der Schrift gelehrten Be-

1495) Vgl. Heerbrand, Compendium, p. 214—216. Mitgeteilt bei Baier-Walther II, 176.

trachtungsweisen der Ereignisse müssen durchaus festgehalten werden, damit einerseits Epikurismus und Atheismus (die Dinge geschehen ohne Gott), andererseits Fatalismus und Stoizismus (Beiseitesetzung der von Gott geordneten Mittel) aus der christlichen Religion ferngehalten werden. Es ist die folgende Lebensregel festzuhalten: Wir Menschen sollen auf unserm Lebenswege Schritt für Schritt die Mittel im Weltreich und im Gnadenreich gebrauchen, an welche Gott uns gewiesen hat. In leiblicher Krankheit z. B. wenden wir Pflege und die Hilfe des Arztes an, und in bezug auf die Erlangung der Seligkeit gebrauchen wir die Gnadenmittel, durch welche Gott Glauben und Erhaltung im Glauben wirkt. Die göttliche Providenz a priori, das ist, unter Beiseitesetzung der von Gott geordneten Mittel, erkennen zu wollen, ist ein törichtes Unterfangen. Wir betreten damit ein Gebiet, das für unsere Erkenntnis in diesem Leben verschlossen ist. Wir erdreisten uns, Gott in seiner bloßen Majestät (in seiner *nuda* maiestas, sagt Luther) zu erforschen.

Dies findet seine Anwendung auf die weitere Spezialfrage von dem *terminus vitae*. Die Schrift lehrt einerseits, daß das Lebensende jedes Menschen unverrücklich feststeht, Hiob 14, 5: „Der Mensch hat seine bestimmte Zeit. . . . Du hast ein Ziel gesetzt, das wird er nicht übergehen." Andererseits sagt die Schrift ebenso klar, daß das menschliche Leben der Verlängerung und der Verkürzung fähig ist. Hiskias betet zu Gott um Verlängerung seines Lebens, und sein Gebet wird erhört.[1496] In bezug auf die Verkürzung des Lebens heißt es Ps. 55, 24 von den Blutgierigen und Falschen, daß sie ihr Leben nicht auf die Hälfte bringen. B e i d e s, der unverrückbar feststehende terminus vitae und seine Verkürzung und Verlängerung, ist als w a h r festzuhalten. Jenes ist vom Standpunkt Gottes aus geredet, dieses vom menschlichen Standpunkt aus, zu dem Gott sich herabläßt und wonach Gott uns Menschen an die Mittel weist, die er für unser Leben hier auf Erden geordnet hat. Die Betrachtung unsers Lebensendes vom göttlichen Standpunkt aus u n t e r B e i s e i t e s e t z u n g d e r v o n G o t t g e o r d n e t e n M i t t e l paßt nicht für die Fassungskraft, über die wir in unserm Erdenleben verfügen. Deshalb ist es Gottes Wille und Ordnung, daß wir uns an die Mittel halten, an die wir zur Erhaltung und Verlängerung unsers Lebens gewiesen sind. Die Ausnahmen, wonach Gott uns

1496) Jes. 38, 1 ff.; 2 Kön. 20, 1 ff.

auch ohne Mittel erhalten kann, überlassen wir ihm.[1497]) Als von Gott geordnete Mittel nennt die Schrift: das Arbeiten (Ps. 128, 2: „Du wirst dich nähren deiner Hände Arbeit"; 2 Thess. 3, 10: „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen"), die Speise (Apost. 27, 33—36: Paulus ermahnt die Schiffsleute, zur Erhaltung ihres Lebens Speise zu sich zu nehmen), unter Umständen auch ein wenig Wein trinken (1 Tim. 5, 23), besonders auch ein frommes Leben (Eph. 6, 3: „auf daß dir's wohl gehe und du lange lebest auf Erden") und Gebet (Hiskias, Jes. 38, 1 ff.), auch das Fliehen vor Gefahr (Apost. 9, 23—25: Paulus' Flucht aus Damaskus, als die Juden ihn töten wollten) usw. Weil diese Mittel von Gott geordnet sind, so sind sie in die göttliche Providenz aufgenommen. Dies kommt noch besonders zum Ausdruck Apost. 27, 31: „Wenn diese [die Schiffsleute] nicht im Schiff bleiben, so könnet ihr nicht beim Leben bleiben." Indem wir uns an die von Gott geordneten Mittel halten oder sie verachten, kommt es zu dem terminus vitae, den Gott unverrücklich festgesetzt hat.[1498])

Die Engel.

(De angelis.)

Daß die moderne Theologie aus der Schrift in das Ich des theologisierenden Subjekts umgezogen ist, tritt auch klar an ihrer Stellung zur Schriftlehre von den Engeln zutage. Sie nimmt je nach der Konsequenz, mit der sie den Ichstandpunkt zur Geltung kommen läßt, eine mehr oder weniger radikale Stellung gegen die christliche Engellehre ein. Der Standpunkt des liberalen Flügels läßt sich etwa so zusammenfassen: Daß es gute Engel gibt, ist möglich, läßt sich aber nicht beweisen. Jedenfalls fehlt der Beweis

1497) 2 Mos. 34, 28.

1498) Vgl. hier, was oben (S. 553 ff.) bei der Lehre von Gott unter „Allwissenheit" über das unfehlbare göttliche Vorauswissen aller Dinge und die rechte Stellung zu dieser Tatsache gesagt wurde. Vgl. ferner bei der Lehre von der ewigen Erwählung den Abschnitt: „Die rechte Betrachtung der ewigen Erwählung" (Bd. III, S. 538 ff.). Es mag hier auf den diametralen Gegensatz hingewiesen werden, der zwischen Luther und Calvin besteht, obwohl beide von einem „verborgenen" und „geoffenbarten" Gott reden. Dieser Gegensatz wird ausführlich dargelegt Bd. II, S. 46 ff.

für einen persönlichen Teufel.[1499] Die positivere Richtung will „die Engelvorstellung aus der Sprache der religiösen Anschauung“ nicht ganz „verbannt“ wissen, behauptet aber, daß die Schriftaussagen über die Engel nicht zu einer „Lehre“ von den Engeln ausreichen. Zu einer „dogmatischen“ Lehre von den Engeln gehöre der Nachweis eines „innerlich notwendigen Zusammenhangs“ mit der „Heilserfahrung“ des Theologie treibenden Individuums. Kirn sagt:[1500] „Da ein innerlich notwendiger Zusammenhang der christlichen Heilswahrheit und Heilserfahrung nicht besteht, so hat die Dogmatik keine besondere Lehre von den Engeln aufzustellen.“ Doch gibt es auch neuere Theologen, die für die Annahme sowohl von guten als bösen Engeln eintreten.[1501] Es ist aber daran zu erinnern, daß die christ-

---

1499) Bei Nitzsch-Stephan findet sich (S. 441 ff.) zunächst eine kurze richtige Darstellung der „älteren lutherischen Lehre“ von den Engeln. Dann aber heißt es unter „Prüfung und Ergebnis“: „Die Realität der Engel kann man einerseits zwar nicht für unmöglich erklären, andererseits aber auch nicht erweisen.“ In bezug auf den Teufel heißt es S. 364: „Die ganze Theorie von dem Teufel als dem ersten gefallenen Engel ist nur eine dogmatische Hypothese.“ Karl Hase, als ästhetischer Rationalist, verweist die Engellehre in das Gebiet der Poesie, des Aberglaubens und der kirchlichen Kunst. (Ev. Dogmatik 4, S. 192 f.)

1500) Ev. Dogmatik 3, S. 72.

1501) Auch bei Nitzsch-Stephan werden besonders Kähler und Schlatter zitiert. S. 445: „Die heutige konservative Dogmatik spricht wenig von den Engeln, obwohl sie ihr Dasein aus Treue gegen die Schrift festhält. . . . Kähler meint, daß sich mit der Zuversicht zu der Unabhängigkeit des eigenen persönlichen Daseins von dem sinnenfälligen Lebensodem zugleich der Blick auf das überirdische Reich persönlicher Geschöpfe erschließe, dessen Bestand und Hineinwirken in die Geschichte der Menschheit jenem übergewichte dinglichen Daseins die Wage hält [ist etwas dunkel ausgedrückt]; sie dienen Gott bei seiner Vorsehung und Offenbarung, aber nicht als Vermittler der religiösen Beziehung der Menschen auf Gott [sehr richtig], sondern nur als Mittel des Verkehrs mit den Menschen bei der geschichtlichen Offenbarung. (Lehre, S. 267 f.) Schlatter . . . verdeutlicht der Engelgedanke die Herrlichkeit Gottes; Gott muß größer sein als die von uns erfahrbare Welt. Die Erinnerung daran drängt dazu, eine nicht auf Natur und Menschen beschränkte ‚Entfaltung der Schöpferkraft anzusetzen [die Begründung ist zu subjektiv], und die Aussage der Schrift berechtigt uns, über den Gedanken an eine bloße Möglichkeit hinauszugehen‘. ‚Das Geheimnis ist uns nahe.‘ (Dogma, S. 92 f.) S. 361: „Die konservative Theologie trägt noch heute eine Lehre vom Satan vor. Sie tut es aus Treue gegen JEsus als den Lehrer, ‚der in einem von uns verschiedenen Maß die Realität der jenseitigen Mächte erlebt‘ (Schlatter, Dogma, S. 279), und dessen Selbstaussagen unlöslich mit Sätzen über den Fürsten dieser Welt, seine Engel und ihre verführende Tätigkeit verknüpft sind (Kähler, Lehre, S. 308); außerdem in der Überzeugung, daß der Ursprung der menschlichen Sünde erst durch die Annahme eines satanischen Hinter-

liche Lehre von den Engeln **nur** aus der Schrift als Gottes unfehlbarem Wort erkannt und gelehrt werden kann. Wir täuschen uns, wenn wir meinen, wir könnten auch abgesehen von der Schriftoffenbarung die christliche Engellehre ganz oder doch teilweise mit „innerer Notwendigkeit" aus unserm Ich entwickeln.

Die neueren Theologen, welche eine „dogmatische" **Lehre** von den Engeln ablehnen, begründen dies, wie gesagt, mit der Bemerkung, daß die Engellehre keine zentrale Stellung innerhalb der christlichen Heilsoffenbarung einnehme. So sagt **Kirn**:[1502] „Wir können die Engelvorstellung nicht zum wesentlichen Inhalt der Heilsoffenbarung selbst rechnen und haben ihren Gebrauch dem religiösen Takt zu überlassen." Es wurde bereits unter dem Abschnitt „Nichtfundamentale Lehren" (S. 102 f.) darauf hingewiesen, daß und weshalb die Lehre von den Engeln freilich nicht als Fundamentalartikel zu klassifizieren sei. Der Glaube, welcher in die Gnadengemeinschaft Gottes versetzt, hat zu seinem Objekt nicht die Existenz der Engel und ihre Dienste, sondern Christum, den Gekreuzigten, in seiner satisfactio vicaria, 1 Kor. 2, 2; 15, 3. Es sind zu allen Zeiten Menschen Christen geworden, ohne davon gehört und gewußt zu haben, daß es Engel gibt. Wenn aber ein Mensch ein Christ geworden ist und nun die Bibel liest, so findet er von der Genesis an bis zur Offenbarung Johannis neben der **Zentrallehre** von Christo, dem Sünderheiland, auch die Lehre von den Engeln bezeugt. Und es muß mit **sehr** großer Inkonsequenz zugehen, wenn er zwar die Lehre von Christo festhält, aber die Lehre von den Engeln als unglaubwürdig abweist. Daß moderne Theologen meinen, sie könnten die Leugnung der christlichen Engellehre mit der „christlichen Heilserfahrung" leicht verbinden, kommt zumeist daher, daß sie einen falschen Begriff von der christlichen Heilserfahrung haben. Allen, die die satisfactio Christi vicaria leugnen, ist **konsequenterweise** die christliche Heilserfahrung terra incognita.

---

grundes verständlich wird." — Alle neueren Theologen, die den persönlichen Teufel in die „Idee" vom Bösen umsetzen wollen (Rationalisten, Schleiermacher, auch Kirn), hat **Strauß** von seinem Standpunkt des völligen Unglaubens aus mit diesen Worten widerlegt (zitiert bei Luthardt, Komp.[10], S. 155): „Die Dämonen sind als notwendige Bestandteile der ganzen Weltanschauung JEsu und der Apostel zu begreifen"; „ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips, — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee".

1502) A. a. O., S. 73.

1. Die Existenz der Engel und die Zeit ihrer Erschaffung.

Daß es Engel gibt, bezeugt die Schrift, wie bereits bemerkt wurde, von der Genesis an bis zur Apokalypse. Durch diese Schriftzeugnisse und nicht durch Wahrscheinlichkeitsgründe bewogen, glauben wir die Existenz der Engel und gibt es innerhalb der christlichen Kirche eine Lehre von den Engeln. — Was die Zeit der Erschaffung der Engel betrifft, so fällt sie in das Sechstagewerk. Die Engel wurden nicht vor der Welt erschaffen, weil vor der Welt nur Gott war, Joh. 1, 1—3. Sie sind nicht nach der Welt erschaffen, weil Gott nach der Erschaffung der Welt zu schaffen aufhörte, 1 Mos. 2, 2. 3.[1503]) An welchem Tage aber innerhalb des Sechstagewerks die Engel geschaffen wurden, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen, weil darüber die Schriftaussagen fehlen.[1504])

2. Der Name der Engel.

„Engel" (מַלְאָךְ, ἄγγελος) ist ein Amtsname (nomen officii), nicht eine Bezeichnung des Wesens der Engel. Eine Bezeichnung des Wesens oder der Natur der Engel haben wir in dem Wort „Geist" (πνεῦμα), wie noch näher darzulegen ist. Daß der Name „Engel" ein Amtsname ist und einen Gesandten oder Boten bezeichnet, geht daraus hervor, daß auch Menschen, besonders die Verkündiger des Wortes Gottes, in der Schrift Engel genannt werden, Mal. 2, 7: „Des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren, daß man aus seinem Munde das Gesetz suche; denn er ist ein Engel des HErrn Zebaoth." Ebenso heißt Johannes der Täufer Gottes „Engel".[1505]) Christus selbst führt den Namen „Engel des Bundes" als der Gesandte Gottes κατ' ἐξοχήν.[1506]) Die Frage, wann unter dem „Engel des HErrn" im Alten Testament der Angelus increatus, Christus, zu verstehen sei, wurde bei der Lehre von Gott behandelt.[1507])

1503) Gerhard bemerkt, Loci, L. De Creatione et Angelis, § 39, gegen Kirchenväter, die die Erschaffung der Engel vor der Welt annahmen: Scriptura per spatium antemundanum semper intelligit aeternitatem, ut patet ex Ps. 90; Prov. 8; Ioh. 1 et aliis Scripturae locis. Iam vero angelis non competit aeternitas.

1504) Vgl. Luther zu 1 Mos. 1, 6, St. L. I, 27 f. Gerhard, l. c., § 40: Quo die angeli sint conditi, scrupulose magis quam utiliter quaeritur.

1505) Mal. 3, 1; Matth. 11, 10.

1506) Mal. 3, 1; Joh. 3, 17. 34; 6, 40; Gal. 4, 4—6.

1507) S. 477 ff. Zusammenfassend Gerhard, Loci, L. De Creatione et Angelis, § 37: Quotiescunque vel nomen Iehovae vel divina opera et divinus cultus angelo in Scriptura tribuatur, ibi intelligendus Dei Filius.

3. Beschaffenheit und Fähigkeiten der Engel.

Die Engel sind Geister (*πνεύματα*), das ist, immaterielle Wesen. Daß wir den Engeln auch nicht eine feine (ätherische) Körperlichkeit zuschreiben dürfen, geht aus Luk. 24, 39 hervor. An dieser Stelle definiert Christus, was ein Geist sei. Als die Jünger ihn bei einer Erscheinung nach seiner Auferstehung für einen Geist hielten, belehrte er sie dahin: „Ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe.“ Hiernach steht das Geistsein in vollkommenem Gegensatz (oppositio adaequata) zu jeder (auch der feinen oder verklärten) Leiblichkeit. Dasselbe kommt über das Wesen oder die Natur der bösen Engel zur Aussage, wenn es Eph. 6, 12 heißt: „Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen.“ Es fehlt daher der Schriftgrund, wenn Kirchenväter usw. und auch neuere Theologen den Engeln einen feinen Leib in verschiedener Näherbestimmung zuschreiben.[1508] Die Leiber, in welchen die an sich leiblosen und unsichtbaren Engel bei bestimmten Gelegenheiten erschienen sind (z. B. 1 Mos. 18 und 19), dürfen wir daher nur als zeitweilig angenommene Gestalten auffassen, die nicht zu ihrem Wesen gehörten (unio *accidentalis*) und nur dem Zweck der zeitweiligen Sichtbarmachung dienten. Was das Essen der Engel betrifft (1 Mos. 18, 8; 19, 3), so sind wir nicht berechtigt, es als bloßen Schein aufzufassen. Es geschah selbstverständlich nicht zur Ernährung des angenommenen Leibes, der solcher Nahrung nicht bedurfte, sondern es diente dem Verkehr mit den Menschen, und die Speise wurde auf eine uns nicht begreifliche Weise verzehrt, etwa so, sagen Dogmatiker, wie Speise vom Feuer verzehrt wird.[1509] Bei der Lehre von Gott

---

1508) Eine ausführliche Antithese bei Quenstedt I, 658 sqq. Auch Hollaz behandelt die Antithese ausführlich, Examen, P. I, c. IV, qu. 3, nach der Thesis: Angeli sunt spiritus omnis materiae, tam crassioris quam *subtilioris*, expertes. Walther gegen die neueren Theologen, die den Engeln eine Leiblichkeit zuschreiben, L. u. W. 22, 166 ff. Das längere Zitat aus Kurtz' „Bibel und Astronomie“ 2, S. 78—84, wogegen sich Walthers Kritik besonders wendet, ist auch abgedruckt Baier-Walther II, 108 f. Kurtz hat sich zu der Behauptung verstiegen: „Innerhalb der Kreatur ist die Leiblichkeit die Bedingung aller Existenz, das Organ aller Tätigkeit, die Folie des Geistes; durch sie erhält die Kreatur ihre Begrenzung, ihre Bestimmtheit und ihren Haltpunkt; ohne sie würde sie haltungslos verschwimmen und zerfließen.“ Wo bleibt da der allmächtige Gott? Vgl. hier auch das über den „Zwischenleib“ der abgeschiedenen Seelen Gesagte, Bd. III, S. 577 f. Gegen die Engelleiblichkeit auch Philippi, Glaubenslehre 3 II, 296 ff.

1509) Joh. Adam Osiander, Colleg. Theol. II, 165; bei Baier-Walther II, 109: Homines edunt et bibunt ob egestatem, angeli autem

wurde schon daran erinnert,[1510] daß zwischen Gott als πνεῦμα (Joh. 4, 24) und den Engeln als πνεύματα (Hebr. 1, 14) ein unendlicher Abstand bleibt, da die Engel endliche Geister und Geschöpfe sind. Von der immateriellen menschlichen Seele unterscheiden die Engel sich dadurch, daß sie als Geister vollständige Wesen sind, spiritus completi, während die menschliche Seele spiritus incompletus ist, weil zum vollständigen Menschen als integrierender Bestandteil auch der Leib gehört.

Was die Fähigkeiten der Engel anlangt, so schreibt ihnen die Schrift, und zwar sowohl den guten als den bösen, Erkennen (intellectus) und Wollen (voluntas) zu. Die guten Engel erkennen an der Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes (Eph. 3, 10) und sind willige Diener derer, die ererben sollen die Seligkeit, Hebr. 1, 14. Daß auch den bösen Engeln Verstand und Wille zukommt, geht aus der Versuchung hervor, durch die der Teufel an Eva (1 Mos. 3) und an Christum (Matth. 4) herantrat. Aus der Schrift steht auch fest, daß die Engel, obwohl sie immateriell sind, die Fähigkeit (potentia) besitzen, nach außen (auf Körper) zu wirken. Engel ergreifen Lot und sein Weib und seine Töchter bei der Hand, 1 Mos. 19, 16, und der Teufel führt Christum mit sich in die Heilige Stadt und stellt ihn auf die Zinne des Tempels, Matth. 4, 5. Ein Analogon hierfür

---

instar flammae consumunt cibum ob potentiam. Eingehend spricht sich Brochmand über das Essen der Engel aus, indem er sagt, daß hier unnötige Schwierigkeiten gemacht werden, und an die Analogie des Essens Christi nach der Auferstehung erinnert. Er sagt: Non ignoro, inveniri, qui hic nodum in scirpo quaerant. Sunt enim, qui contendunt, angelos vere non obire in assumptis corporibus munia vitalia, sed tantum *in speciem*, ita ut angeli *visi* fuerint Abrahamo et Lotho comedere, cum tamen revera non comederint. . . . Non necessarium esse ad veram comestionem, ut cibus in ventriculo concoquatur et in succum sanguinemque vertatur, testis locuples est Christus, Luc. 24, 41—43, qui post resurrectionem ad confirmandam resurrectionis suae veritatem coram discipulis suis comedit, utut cibus in nutrimentum non sit conversus, hoc enim corporis glorificati natura non permittebat, Luc. 20, 36. Frustra vero regeritur, corpora ab angelis assumpta non fuisse vere vitalia. Nam licet non vivificabantur ab anima, virtute tamen angelorum singulari ita afficiebantur, ut apta essent, per quae loquela, tactus, motus et similia viventium opera exercerentur. Hoc addimus, disputari a patribus et doctoribus scholasticis, an corpora, quibus induti angeli apparuerunt, ex nihilo a Deo creata sint, an vero ex praeexistente materia ab ipsis angelis formata et assumpta sint. Verum hic meam libens fateor ignorantiam. (System. Univ. Theol., art. 8, c. 2, q. 2, f. 98; bei Baier-Walther II, 113 sq.)

1510) S. 537 f.

haben wir an der Wirkung der immateriellen menschlichen Seele auf den materiellen menschlichen Leib. Das Wie entzieht sich unserer menschlichen Vorstellung. Weiteres hierüber unter den Abschnitten „Die guten Engel und ihre Verrichtungen" und „Die bösen Engel und ihre Verrichtungen". Nur sei noch daran erinnert, was schon bei der Lehre von Gott dargelegt wurde, daß die Engel nicht alle Dinge und speziell auch zukünftige Dinge (aus sich selbst) nicht wissen, weil omniscientia und praescientia nur Gott zukommen. Die Engel wissen auch die Gedanken der Menschen nicht, weil dies ebenfalls eine Prärogative Gottes ist, 1 Kön. 8, 39.[1511])

Die Macht der Engel ist sehr groß, was aus den Prädikaten hervorgeht, die ihnen in der Schrift beigelegt werden (Ps. 103, 20: starke Helden, גִּבֹּרֵי כֹחַ; 2 Thess. 1, 7: *ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ*, nämlich Christi; Matth. 12, 29: *ἰσχυρός* usw). Es ist eine Macht, die die Macht der Menschen übertrifft (übermenschliche Macht). Die guten Engel sind als Beschützer der Menschen stärker als die von ihnen Beschützten, Ps. 91, 11—13. Die bösen Engel sind stärker als die Menschen, weil der Teufel alle Ungläubigen sicher in seinem Reiche gefangenhält (Luk. 11, 21. 22), die Gläubigen aber nur in Gottes Kraft den Angriffen des Teufels standhalten können, Eph. 6, 10—17. Doch ist die Macht der Engel nicht unendlich und jederzeit der Macht Gottes unterworfen. Es ist hier die Frage behandelt worden, ob die Teufel Wunder tun können. Die Dogmatiker antworten darauf mit einer Unterscheidung. Die Teufel können nicht wirkliche Wunder tun, z. B. nicht neue Dinge erschaffen, nicht Tote erwecken usw., weil die Schrift dies allein Gott und seiner allmächtigen Kraft zuschreibt; Ps. 72, 18: „Gelobet sei Gott der HErr, der Gott Israels, der allein Wunder tut." Die Teufel können aber unter Gottes Zulassung und Verhängnis Dinge tun, die den Menschen als Wunder erscheinen, weil den Menschen der umfassende Einblick in das Reich der Geister und speziell in die Macht und Fähigkeit der Geister abgeht. So sagt die Schrift ausdrücklich, daß sich der Antichrist unter den Menschen einen Anhang verschafft, „nach der Wirkung Satans mit allerlei lügenhaftigen Kräften und Zeichen und Wundern", *ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους*, 2 Thess. 2, 9. Und daß dies aus Gottes Verhängnis geschieht, wird hinzugefügt in den Worten: „Darum [weil sie die Liebe zur Wahr-

1511) Baier II, 111: De cogitationibus hominum occultis angeli non nisi ex signis aut effectibus collectam opinionem [Mutmaßung] habent.

heit nicht haben angenommen] wird ihnen Gott kräftige Irrtümer senden, daß sie glauben der Lüge, auf daß gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glauben, sondern haben Lust an der Ungerechtigkeit", V. 10—12.[1512] Dogmatiker unterscheiden zwischen miracula und mirabilia seu mira.

In das Gebiet der Fabel gehört, daß die Engel mit den Menschen Ehen eingehen können, wie auch neuere Theologen wieder lehren wollten unter Berufung auf 1 Mos. 6, 2: „Die Kinder Gottes sahen nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren, und nahmen zu Weibern, welche sie wollten." Die Schrift bezeichnet es als ein Charakteristikum der Engel, daß sie weder freien noch sich freien lassen, Matth. 22, 30.[1513]

1512) Quenstedt handelt von der Macht der Engel sehr ausführlich unter einer besonderen quaestio: Quae et quanta sit angelorum potentia, I, 666 sqq.

1513) Vgl. über neuere Theologen, die auf Grund von 1 Mos. 6, 2 Engelehen angenommen haben, die Zitate aus Kurtz' „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen", Berlin 1857; S. 1. 11 ff. — Mit Recht verweist August Pfeiffer in seinen Dubia Vexata 2, p. 59 sq., gegen die Engelheiraten sowohl auf Matth. 22, 30 als auch auf Apost. 17, 26. In den Worten Matth. 22, 30: „In der Auferstehung werden sie [die Menschen] weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind gleichwie die Engel Gottes" ist ein Doppeltes ausgesagt: 1. daß das eheliche Leben unter den Menschen diesem Erdenleben angehört, in der Auferstehung aber, das heißt, in dem Leben nach diesem Leben, nicht mehr stattfindet; 2. daß die Menschen in dieser Beziehung, nämlich darin, daß sie weder freien noch sich freien lassen, wie die Engel Gottes sind, womit doch ausgesagt ist: Wie es zur Beschaffenheit der Engel gehört, daß sie weder freien noch sich freien lassen, so gehört es auch zur Beschaffenheit der Menschen, daß für sie „in der Auferstehung" das eheliche Leben aufhört. Kurz, in dem Argument ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß es keine Engelehen gibt. Pfeiffer drückt dies so aus: Repugnat *naturae* angelicae. — Mit Recht verweist Pfeiffer ferner auf Apost. 17, 26, wo gesagt ist, daß alle Menschen, die je gelebt haben, jetzt leben und bis an den Jüngsten Tag leben werden, von einem Blut (*ἐξ ἑνὸς αἵματος*), nämlich von Adam, abstammen. Unter der Annahme aber, daß nach 1 Mos. 6, 2 die Engel mit den Menschen Ehen eingegangen sind, würde die Menschenrasse mit „Engelblut" vermischt sein und eine Art half-breed-Rasse darstellen. Um dieses Argument abzuschwächen, haben einige unter der Hand die Textworte 1 Mos. 6, 2 dahin umgedeutet, als ob dort nur von einer gelegentlichen Vermischung der Engel mit den Menschen die Rede sei. Auch dies würde schon „Engelblut" in die Menschenrasse hineingebracht haben und dem *ἐξ ἑνὸς αἵματος* widersprechen. Aber die Worte 1 Mos. 6, 2: „Sie nahmen zu Weibern (נָשִׁים), welche sie wollten" bezeichnen ein reguläres und permanentes Eheleben. Die Verteidiger der Engelehen, welche nicht so weit gehen wollen, haben kein Recht, sich auf 1 Mos. 6, 2 zu berufen. — Aber auch der Kontext von 1 Mos. 6, 2 schließt Engelehen völlig aus. Im

Über das Verhältnis der Engel zum **Ort** können wir so viel sagen, daß sie an einem bestimmten Ort sein können (wie der Engel bei Petrus im Gefängnis, Apost. 12, 7), aber als immaterielle Wesen in dem Sinne unräumlich sind, daß sie keinen Raum einnehmen und da sein können, wo schon ein anderer Körper ist. **Quenstedt:**[1514] *Coexistunt* loco corporeo vel corpori. Selbstverständlich kommt den Engeln nicht Allgegenwart zu, sondern sie sind zu einer bestimmten Zeit nur an **einem** bestimmten Ort. Sie sind, wie Dogmatiker es ausdrücken, irgendwo (*ποῦ*), welches „irgendwo" bestimmt werden

---

unmittelbar Vorhergehenden, nämlich V. 1, ist nur von **Menschen** die Rede: „da sich die **Menschen** begannen zu mehren auf Erden und zeugten ihnen Töchter". Ebenso ist in dem unmittelbar Folgenden, nämlich V. 3, nur von **Menschen** die Rede: „Da sprach der HErr: Die **Menschen** wollen sich meinen Geist nicht mehr strafen lassen, denn sie sind **Fleisch**. Ich will ihnen noch Frist geben hundertundzwanzig Jahre." Ebenso in den folgenden Versen, 5—7: „Da der HErr sah, daß der **Menschen** Bosheit groß war auf Erden, . . . da reuete es ihn, daß er die **Menschen** gemacht hatte, . . . und sprach: Ich will die **Menschen**, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde, von dem Menschen an bis auf das Vieh." Kurz, in der ganzen Umgebung von 1 Mos. 6, 2, im vorhergehenden und im nachfolgenden Kontext, ist nur von Menschen, nie von Engeln oder Engelmenschen (half-breeds), die Rede. — Aber der **Sprachgebrauch**! Beweist nicht der **Ausdruck** „die Kinder Gottes" die Engelehen? Was die Berufung auf den Sprachgebrauch betrifft, daß בְּנֵי הָאֱלֹהִים immer nur **Engel** bezeichne, so beschreibt **Ströbel** in der Anzeige von Kurtz' „Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen" die Sachlage so: „Moses redet sehr häufig von **Engeln**, aber niemals nennt er sie ‚Söhne Gottes'. So spricht er auch nicht selten von ‚Söhnen [Kindern] Gottes', aber jedesmal versteht er **Menschen** darunter. Die Bezeichnung der **Engel** als ‚Söhne Gottes' ist ein **vor Davids** und **nach Daniels** Zeit ganz unbekannter Sprachgebrauch, und diese Bezeichnung schon in der Genesis finden zu wollen, ist eine anachronistische petitio principii." (Zitiert in L. u. W. 5, 188 aus Rudelbach-Guerickes Zeitschrift 1859.) Vgl. auch die ausführliche Darlegung **Philippis** (Glaubenslehre 3, S. 182—192) mit dem Resultat: „Für die Beziehung der Bne Elohim auf die Sethiten [nicht auf Engel] scheint uns unwidersprechlich der **Zusammenhang** zu entscheiden. Dies erkennt selbst **Delitzsch** an; vgl. Genesis, S. 225, dritte Ausgabe, S. 232, wiewohl er seinerseits die nur von mehreren Exegeten der ersten Jahrhunderte und der Neuzeit (vgl. besonders **Hofmann**, Schriftbeweis 2 I, S. 424 f., und **Kurtz**, „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen") vertretene Engeldeutung bevorzugt. Zu demselben Resultat wie Philippi ist **August Pfeiffer** l. c. gelangt: Filii Dei, qui uxores ducunt et generant, non sunt angeli boni, nedum mali, sed *homines* pii eorumque posteri, qui, licet hic desciverint, dicuntur tamen filii Dei tum a statu priori, tum ob externam societatem cum vera ecclesia.

1514) Systema I, 633.

kann. Als Beispiel kann die menschliche Seele dienen. Die immaterielle menschliche Seele nimmt auch keinen Raum ein, und doch können wir angeben, wo sie ist. Sie ist bei einem noch lebenden Menschen nicht außerhalb des Leibes, sondern in demselben; Apost. 20, 10: „Machet kein Getümmel, denn seine Seele ist in ihm.“[1515]

4. Zahl der Engel und Unterschiede unter denselben.

Die Zahl der Engel ist sehr groß; Dan. 7, 10: „Tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm“; Luk. 2, 13: *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*). Daß wir nicht imstande sind, die Zahl der Engel genau anzugeben, sagt die Schrift selbst, wenn sie von „Myriaden“ Engeln redet (Hebr. 12, 22) und Dan. 7, 10 den Ausdruck gebraucht tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend. Keil:[1516] „Ausdruck für die unzählbare Menge von Engeln, die Gott dienend umgeben; vgl. 5 Mos. 33, 2; Ps. 68, 18.“

Daß es Ordnungen unter den Engeln gibt, geht aus den verschiedenen Namen hervor, die ihnen in der Schrift beigelegt werden. In der Schrift werden genannt Cherubim (1 Mos. 3, 24; Ps. 80, 2), Seraphim (Jes. 6, 2), *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι* (Kol. 1, 16), *ἀρχάγγελος* (1 Thess. 4, 16). Daß es auch unter den bösen Engeln Überordnung und Unterordnung gibt, geht hervor aus Matth. 25, 41: *ὁ διάβολος καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ*. Luk. 11, 15. 18. 19: *Βεελζεβοὺλ ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων*. Aber die Zahl der Ordnungen und ihren genauen Unterschied können wir nicht bestimmen, weil hierzu die Angaben der Schrift nicht hinreichen. Luther und Dogmatiker weisen die neun Engel-

---

1515) Quenstedt I, 134: Tribuitur angelis *ποῦ* seu *ubi*, in quo angelus est *definitive*. Sunt enim angeli in certo spatio per designationem seu definitive, h. e., eorum substantialis, non virtualis praesentia aliquo spatio definitur, ut ibi, non in aliis spatiis, nedum ubique sint. Sie können ihr *ποῦ* auch verlegen. Baier-Walther II, 117: Angelos non dicimus esse *ubique*, sed in certo quodam et definito *ποῦ*, quod vocant, ita ut etiam ab uno *ubi* ad alterum sese movere possint et res materiales aliorsum movere. Vid. Matth. 8, 32, ubi daemones ex homine obsesso, in quo aliquamdiu fuerant, eiecti et in gregem porcorum demigrantes, totum hunc gregem praecipitem egerunt in mare.

1516) Im Kommentar z. St.

ordnungen oder Chöre mit ihren Unterabteilungen (terniones) als ungewiß zurück.[1517] Mit Recht wird auch darauf hingewiesen, daß bei der Nennung der Engelordnungen die Reihenfolge geändert ist, wie aus einer Vergleichung von Kol. 1, 16 und Eph. 1, 21 hervorgeht.

5. Gute und böse Engel.

Alle Engel sind ursprünglich positiv gut, nicht etwa bloß indifferent oder gar mit einer Neigung zum Bösen, von Gott geschaffen worden. Da wir die Schöpfung der Engel als innerhalb des Sechstagewerkes geschehen auffassen müssen, so können wir nicht umhin, Gottes Zeugnis „sehr gut" (1 Mos. 1, 31) auch auf die Engel zu beziehen. Daß es jetzt zwei Klassen von Engeln gibt, gute und böse, kommt daher, daß ein Teil der Engel nicht im status originalis blieb, sondern von Gott ab-, also in die Sünde fiel. Wenn wir auch Joh. 8, 44 das ἕστηκε nicht übersetzen: „Er [der Teufel] ist nicht bestanden in der Wahrheit", sondern: „Er steht nicht in der Wahrheit", so ist damit der Fall doch nicht geleugnet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt.[1518] Die guten Engel sind die, welche bei dem Fall der andern gut geblieben und durch Gottes fernere Wirkung im Guten so bestätigt sind (in bono confirmati), daß sie nicht mehr abfallen können. Dieser status des non posse peccare ist nicht für eine „Erdichtung" zu erklären, sondern als eine selbstverständliche Voraussetzung zu erkennen. Gott würde die Engel nicht zum Dienst derer, die ererben sollen die Seligkeit, bestellt haben, wenn die Engel selbst nicht vollkommen sichere Diener und Beschützer wären. Die bösen Engel sind die, welche durch den Abfall von Gott böse wurden und nicht mehr gut werden können (in malo confirmati). Wenn zu ziemlich allen Zeiten die Meinung geäußert worden ist, daß auch die Teufel sich noch bekehren und von der ewigen Ver-

---

1517) Luther, St. L. I, 27: „Daher ist es gekommen, daß, nachdem die Leute nichts Gewisses davon [aus der Schrift] gehabt, daß sie erdichtet haben die neun Chöre der Engel, und daß ihrer so viel gewesen seien, daß ihr Fall neun Tage gewährt habe. . . . Aber so geht es zu: wo man keine öffentlichen und gewissen Zeugnisse der Schrift hat, da meinen vorwitzige und vermessene Leute gemeiniglich, sie haben Macht zu dichten und zu erdenken, was sie gelüstet." Quenstedt I, 681: Esse determinate *novem* ordines sive choros angelorum, hosque in tres classes seu *terniones*, quas *hierarchias* vocant, esse divisos — de quibus ex Pseudo-Dionysio Areopagita scholastici et pontificii, praesertim Becanus, multis philosophantur — ut incerta et falsa reiicimus.

1518) So richtig Luthardt z. St. im Zöcklerschen Kommentar.

dammnis errettet werden könnten, so wissen die Teufel selbst das besser, Matth. 8, 29: „Bist du hergekommen, uns zu quälen, ehe denn es Zeit ist?" Das Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, ist τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, Matth. 25, 41. — Wann ein Teil der Engel gefallen ist, läßt sich nicht genau bestimmen. Sicher ist, daß der Fall der Engel vor dem Fall der Menschen geschah, weil die Menschen durch die Verführung des Teufels gefallen sind (1 Mos. 3, 1—14; Joh. 8, 44: der Teufel ist ἀνθρωποκτόνος). Auch in bezug auf die besondere Sünde, durch die der Teufel von Gott abgefallen ist, kommen wir nicht über die Vermutung hinaus. Die meisten nehmen wohl den Hochmut als die Originalsünde an.[1519]

6. Die guten Engel und ihre Verrichtungen.

Die guten Engel sind, wie wir sahen, im Guten bestätigt und im Stand der Seligkeit. Ihre Seligkeit besteht im Schauen Gottes. Auch bei ihrem Dienst auf Erden schauen sie allezeit Gottes Angesicht, Matth. 18, 10. Mit dem Schauen Gottes ist unzertrennlich die innigste Liebe zu Gott verbunden. Wer Gott schaut, kann nicht anders, als ihn als das höchste Gut zu lieben. So ist nun auch der Wille der guten Engel unaufhörlich und vollkommen auf das Gute gerichtet, und ihr Tun bewegt sich tatsächlich nur auf dem Gebiet des Guten. Dem Einwand, daß die guten Engel nicht „sittlich frei" seien, wenn sie nicht mehr sündigen könnten, liegt ein verkehrter Begriff von sittlicher Freiheit zugrunde. Man will nämlich moralische Wesen nur dann sittlich frei nennen, wenn sie auch ebensowohl das Böse tun können als das Gute. Hiernach würde es im Himmel und in Ewigkeit keine „sittliche Freiheit" geben, weil die seligen Menschen, von Gottes Herrlichkeit durchstrahlt und verklärt („Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne", Matth. 13, 43), nicht mehr sündigen können. — Weil die Schrift uns auch

---

1519) Quenstedt I, 729: *Superbiam* fuisse primum angelorum peccatum, probabiliter colligitur: 1. ex 1 Tim. 3, 6: ‚Ne inflatus', τυφωθείς (Vulg.: in superbiam elatus), ‚in condemnationem incidat diaboli', h. e., ne in eandem incurrat damnationem, quam ipse Satanas per arrogantiam pertulit. Ita Chrysostomus, Gerhardus, alii; . . . 2. ex tentatione, qua Satan primis parentibus superbiae peccatum instillare ausus fuit, ut scilicet affectarent *aequalitatem* cum Deo; *eritis*, inquit, *sicut Dii* [Deus]; 3. ex perpetuo conatu, quo Dei gloriam in se transferre studet. . . . Probatur haec sententia etiam a b. Luthero in Gen. 1. Basilius Magnus, Cyprianus et Bernhardus *invidiam* superbiae iugunt.

von „auserwählten Engeln“ sagt (1 Theff. 5, 21: *οἱ ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι*), so können wir auch von einer Erwählung der Engel reden, wiewohl die Schrift diese Erwählung nicht näher beschreibt. Aus der Schrift steht aber fest, 1. daß die guten Engel nicht um des Verdienstes Christi willen erwählt wurden, da sie nicht Sünder geworden sind (Hebr. 2, 16), 2. daß die bösen Engel nicht absolut, sondern um ihres Abfalls willen verworfen sind (2 Petr. 2, 4: *Ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο*). Das Erlösungswerk Christi mit Papisten und Calvinisten auch auf die Engel auszudehnen, geschieht ohne Schriftgrund.[1520]

Die Verrichtungen der guten Engel sind: Gott zu loben (Jes. 6, 3; Luk. 2, 13) und seine Diener in Welt und Kirche zu sein (Ps. 104, 4; 103, 20. 21; Hebr. 1, 14); nicht als ob Gott des Dienstes der Engel bedürfte, sondern weil es Gott so beliebt (non ex quadam Dei indigentia, sed ex voluntate Dei libera).[1521] Insonderheit offenbart die Schrift, daß Gott die Engel zum Dienst bescheidet an den Kindern (Matth. 18, 10), an den Gläubigen auf ihren Berufswegen (Ps. 91, 11. 12), an den Sterbenden (Luk. 16, 22). Die Frage, ob jedem Christen ein eigener Schutzengel beigegeben sei, wollen die Theologen nicht bestimmt bejahen, weil Stellen wie Matth. 18, 10 und Apost. 12, 15 zu einem stringenten Beweis nicht hinreichen.[1522] — Sehr klar lehrt die Schrift, daß die Engel an allen Vorgängen in der Kirche intensiv interessiert sind. Nicht nur ist das Geheimnis der Erlösung für sie ein Gegenstand der Verwunderung und Anbetung (Luk. 2, 13; 1 Petr. 1, 12; Eph. 3, 10), sondern sie freuen sich auch über jeden Sünder, der Buße tut (Luk. 15, 10). Die Schrift erwähnt auch die Gegenwart und den Dienst der Engel bei allen Hauptvorgängen im Reiche Gottes. Die Engel waren bei der Gesetzgebung auf Sinai (5 Mos. 33, 2; Gal. 3, 19).

1520) Die nähere Darlegung Bd. II, S. 456 f., Note 1064.

1521) Hofmann meint, Gott bedürfe der Engel, „um sich seiner Welt gegenwärtig zu machen“. (Bei Baier-Walther II, 163 f., aus Schriftbeweis I, 282 ff.)

1522) Quenstedt hat hierüber I, 686 sqq. eine besondere quaestio: An cuilibet pio angelus certus in custodiam divinitus datus sit? Er antwortet: Non unum saltem, sed plures angelos bonos singulis fidelibus in custodiam datos esse recte ex Scriptura colligitur; an vero unicuique fidelium inde ab ortu suo certus angelus custos, . . . itemque, an cura et gubernatio ecclesiae certis angelis demandata sit, atque an unicuique provinciae peculiaris praesit angelus, partim incertum, partim falsum est.

Sie verkündigen die Empfängnis, die Geburt, die Auferstehung, die Wiederkunft Christi.[1523] Sie sind Diener beim Jüngsten Gericht (Matth. 13, 41 f.; 24, 31 usw.). Die Schrift offenbart auch, daß die Engel bei den öffentlichen Gottesdiensten gegenwärtig sind (1 Kor. 11, 10). Daß die Engel auch zur Aufrechterhaltung des Hausstandes und der bürgerlichen Ordnung tätig sind, sehen wir aus Stellen wie 1 Mos. 24, 7; Matth. 18, 10; Dan. 10, 13. Wegen dieser Verrichtungen sollen wir die Engel nicht (mit neueren Theologen) für „überflüssig" achten, sondern uns ihres Dienstes freuen und trösten, auch Scheu tragen, ihr Mißfallen zu erregen (1 Kor. 11, 10; 1 Tim. 5, 21[1524])), ihnen aber in keiner Weise religiöse Verehrung (cultus religiosus) erweisen, nicht zu ihnen beten usw., weil sie Kreaturen sind und bleiben. Sie selbst protestieren dagegen (Offenb. 22, 8. 9).[1525]

7. Die bösen Engel, ihre Verrichtungen und ihre ewige Strafe.

Mit der Frage, warum Gott nicht auch den gefallenen Engeln wie den gefallenen Menschen einen Heiland gesandt habe, betreten wir ein geheimnisvolles Gebiet. Quenstedt nennt Wahrscheinlichkeitsgründe (probabiles rationes), unter denen wohl der bekannteste der ist, daß der Teufel ohne Verführung, der Mensch durch Verführung gefallen sei.[1526] Doch müssen wir uns vorsehen, daß wir bei dieser Distinktion nicht das freie Erbarmen antasten, womit Gott sich der Menschen angenommen hat. Eine vielbehandelte Frage ist auch die, wie eigentlich des Teufels Intelligenz (vis intelligendi, intellectus) einzuschätzen sei, da die Schrift einerseits große List von ihm aussagt (1 Mos. 3, 1 ff.; 2 Kor. 11, 3; Eph. 6, 11), andererseits die große Torheit von ihm berichtet, daß er den Tod Christi betreibt, wodurch er doch aus seinem Reiche geworfen wird. Christus sagt ausdrücklich vor seinem Todesgang und zur Deutung desselben: „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden", ἐκβληθήσεται

1523) Luk. 1, 26; 2, 9; 28, 5 ff.; Apost. 1, 10 ff.

1524) Vgl. Baier zu diesen Stellen, II, 128.

1525) Vgl. bei Quenstedt I, 686 sqq., besonders die Antithesis Scholasticorum et Pontificiorum. Ferner Günther, Symbolik⁴, S. 266 f. Zu beachten ist, daß der Ausdruck προσκυνεῖν sowohl für die Bezeichnung der bürgerlichen Ehrerbietung, des cultus civilis, als auch zur Bezeichnung des cultus divinus in der Schrift gebraucht wird. Aus dieser Homonymie versuchen die Papisten für ihre veneratio et invocatio angelorum Kapital zu schlagen. Das Papsttum erweist auch hierin seine heidnische Art.

1526) Systema I. 829.

ἔξω, Joh. 12, 31. Wir müssen auch gelten lassen, daß dem Teufel die Weissagungen des Alten Testaments von 1 Mos. 3, 15 an bis Jes. 53 und darüber hinaus samt den Konsequenzen für ihn (den Teufel) nicht unbekannt waren. Eine wahrscheinliche Erklärung haben wir in der Annahme, daß des Teufels Haß gegen alles, was Gott und Gottes ist, so groß war, daß er den Verstand blendete. Der auf das Böse gerichtete Wille setzte den Verstand außer Tätigkeit.[1527] Wir haben dafür ein Analogon in der menschlichen Feindschaft gegen das Evangelium, die in der Liebe zum Bösen ihren primären Sitz hat (Joh. 3, 19. 20) und den Verstand dirigiert, das ist, außer Tätigkeit setzt. Jeder Widerspruch gegen die göttliche Wahrheit, inklusive des Widerspruchs gegen die satisfactio vicaria und die Inspiration der Schrift (Verbalinspiration), läßt sich klar als Unverstand nachweisen.

Damit kommen wir auf die Verrichtungen (operationes) der bösen Engel. Die Schrift beschreibt zu unserer Belehrung und Warnung diese Verrichtungen sehr deutlich und ausführlich. Das Tun der bösen Engel ist darauf gerichtet, den Menschen am Leibe (Luk. 13, 11. 16) sowie an den irdischen Gütern (Hiob 1, 12 ff.; Matth. 8, 31. 32), namentlich aber an der Seele zu schaden (1 Petr. 5, 8. 9). Der ganze Stand des Unglaubens (status incredulitatis) — in der Heidenwelt und innerhalb der äußeren Christenheit — ist eine Wirkung des Teufels (Eph. 2, 1. 2). Alle, die das Evangelium Christi nicht glauben, denken und tun, was der Teufel will, weil sie in seiner Gewalt, ἐξουσία, sind (Apost. 26, 18; Kol. 1, 13). Auch daß sie das nicht wissen, ja, die Existenz des Teufels leugnen, ist eine Wirkung des Teufels. Es ist eine schriftgemäße Terminologie, den status aller derer, die nicht glauben, daß allein Christi Blut uns rein macht von aller Sünde, als obsessio spiritualis zu bezeichnen. Wollen wir uns diesen Ausdruck für besondere Fälle und Personen reservieren, nämlich für eine gesteigerte Teufelswirkung, die wir an einzelnen Personen (Judas) und zu besonderen Zeiten wahrnehmen,[1528] so dürfen wir dabei doch nicht leugnen, daß jeder Un-

---

1527) Vgl. über diesen Punkt auch Bd. II, 81.

1528) Neben Judas der jedesmalige Papst als der Mensch der Sünde und das Kind des Verderbens in seiner Funktion als der ἀντικείμενος κατ' ἐξοχήν, der sich in den Tempel Gottes setzt als ein Gott und sich vorgibt, er sei Gott (2 Thess. 2). Der französischen Revolution Ende des 18. Jahrhunderts, die oft als ein Beispiel der gesteigerten obsessio spiritualis angeführt wird, treten Ereignisse jüngster Zeit ebenbürtig zur Seite (das Treiben der Kommunisten und vieler Sozialisten, auch

gläubige völlig in der Gewalt des Satans ist, bis Gottes Gnade und Macht ihn errettet von der Obrigkeit der Finsternis und ihn versetzt in das Reich seines lieben Sohnes (Kol. 1, 13). Die geistliche Besessenheit hebt die persönliche Verantwortlichkeit nicht auf (Matth. 25, 41); auch nicht den freien Willen, als Freiheit vom Zwang gefaßt, weil der Ungläubige willig das Evangelium nicht will und das Böse gerne tut. Von der geistlichen Besessenheit ist zu unterscheiden die leibliche Besessenheit (obsessio corporalis). Diese kann auch über Kinder Gottes kommen (Mark. 5, 6. 18. 19; Luk. 8, 28. 38. 39[1529]) und ist dann vorhanden, wenn der Teufel unter Gottes Zulassung nicht bloß der Wirkung nach, sondern auch dem Wesen nach (*κατ' οὐσίαν*) so von einem Menschen Besitz nimmt, daß dieser ein vernunft- und willenloses Instrument des bösen Geistes wird. Die menschliche Persönlichkeit ist in ihrer Tätigkeit sistiert, und der Teufel ist in eigener Person (*αὐτοπροσώπως*) das handelnde Subjekt.[1530] Die leibliche Besessenheit hebt die persönliche Verantwortlichkeit auf.[1531]

Allseitig beschreibt die Schrift die gegen die Kirche gerichtete Tätigkeit der bösen Engel. Nach Matth. 16, 18 stehen die *πύλαι ᾅδου* in fortwährendem Kampf gegen die Kirche, und diese wird nur durch Christum wider den Ansturm der höllischen Macht erhalten. Hinter allem, was der Kirche schadet, stehen die bösen Geister. Ihr Werk ist die Unachtsamkeit der Hörer des Wortes Gottes (Luk. 8, 12) sowie die Fälschung der göttlichen Lehre, die Christus rein in seiner Kirche gelehrt haben will (Matth. 13, 25: „Da die Leute schliefen, kam sein Feind und säete Unkraut zwischen den Weizen und ging davon"; 1 Tim. 4, 1 ff.: *διδασκαλίαι δαιμονίων*). Insonderheit wird das Papsttum als ein Meisterstück des Teufels innerhalb der

---

der bewußt die Unwahrheit sagenden Staatsmänner und ihrer Helfershelfer, der Zeitungsredakteure während und nach dem Weltkriege). Als Beispiele der gesteigerten obsessio spiritualis gelten mit Recht auch solche Vertreter der „Wissenschaft", die wie rasend gegen die christliche Kirche und Gottes Wort anstürmen.

1529) Vgl. auch Nösgen zu diesen Stellen im Zöcklerschen Kommentar.

1530) Vgl. über obsessio spiritualis und corporalis die Zitate bei Baier-Walther II, 136 ff.; ferner über die leibliche Besessenheit, worin sie bestehe, über wen sie komme, ihre Erkennungszeichen und ihre Behandlung Walther, Pastorale, S. 293 ff.

1531) Fecht weist daher (bei Walther, Pastorale, S. 295) darauf hin, „daß dem Besessenen, wenn er gläubig ist, in lichten Stunden vorzuhalten sei, daß die im Paroxysmus vom Satan durch ihn ausgeschäumten Lästerreden und dergleichen ihm nicht zugerechnet würden".

Kirche beschrieben (2 Thess. 2). Wir haben nicht das biblische Urteil über die Irrlehre, solange wir sie nicht als Teufelswerk ansehen. Auch die Verfolgungen und Bedrückungen der Kirche seitens des Staates und einzelner Gesellschaften im Staate haben wir als eine Wirkung der bösen Geister anzusehen.[1532]

Wie der Teufel unaufhörlich die Kirche bestreitet, so ist er auch ein Feind der göttlichen Ordnung des Staates und der Familie. Er verführt David zur Volkszählung (1 Chron. 22, 1) und Ahab zum Kriege wider die Syrer (1 Kön. 22, 21. 22). Er bringt Eheverbote zuwege (1 Tim. 4, 1. 2) und versucht Eheleute zur Untreue (1 Kor. 7, 5). Die Schrift berichtet uns auch, daß Gott die bösen Engel nicht nur zur Bestrafung der Gottlosen, die die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben (2 Thess. 2, 11. 12), sondern auch zur Züchtigung der Frommen gebraucht, wie wir an dem Beispiel Hiobs (Hiob 1, 7 ff.) und des Apostels Paulus (2 Kor. 12, 7) sehen.

Die Strafe der bösen Engel ist ihre ewige Qual im höllischen Feuer (Matth. 25, 41). Die Frage, wie dies Feuer beschaffen sei (ob materiell oder immateriell), können wir unbeantwortet lassen.[1533] Dasselbe gilt von der Frage, wie Feuer auf Geister wirken könne, weil die Tatsache der Wirkung feststeht. Wer die ewige Strafe der bösen Engel und der von ihnen finaliter verführten Menschen leugnet, muß konsequenterweise auch die ewige Seligkeit (Matth. 25, 46) und damit die ganze christliche Religion leugnen (1 Kor. 15, 19). Das ewige Feuer als Reinigungsfeuer oder auch als Vernichtungsfeuer wie für die gottlosen Menschen, so auch für die bösen Engel zu denken, widerspricht der Schrift. Auch hier sei wieder daran erinnert, daß alles, was die Schrift über die bösen Engel und ihre ewige Strafe sagt, in den Dienst des göttlichen Erbarmens tritt. Es hat den Zweck, die Menschen an die Notwendigkeit der Buße und des Glaubens an den zu erinnern, der mit seinem Blut die Menschen nicht für die Hölle, sondern für den Himmel erkauft hat.

1532) Wir denken hierbei auch an den Kampf, den wir gegen die Gesetzgebung von Einzelstaaten für unsere christlichen Gemeindeschulen führen mußten. Trotz der Entscheidung des Obergerichts der Vereinigten Staaten zu unsern Gunsten regt sich die Feindschaft von neuem (gegenwärtig wieder in Oregon und Iowa).

1533) Vgl. hierüber Weiteres Bd. III, 613 f., unter dem Abschnitt „Die ewige Verdammnis“.

Die Lehre vom Menschen.

(Anthropologia.)

Den Tatsachen entsprechend betrachten wir den Menschen A. vor dem Fall (in statu integritatis), B. nach dem Fall (in statu peccati).

A. Der Mensch vor dem Fall.

(De statu hominis ante lapsum.)

1. Die Erschaffung nach dem göttlichen Ebenbilde.

Der ursprüngliche Zustand des Menschen ist allgemein durch das Prädikat „sehr gut" (1 Mos. 1, 31) bezeichnet. Aber dies Prädikat kommt auch allen andern Kreaturen zu. Die nähere Bezeichnung der guten Beschaffenheit, die dem Menschen im Unterschied von allen andern Kreaturen zukommt, ist in der Angabe enthalten, daß Gott den Menschen nach seinem (Gottes) Bilde erschuf, 1 Mos. 1, 26. 27: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ.[1534)]

1534) Einzelnes zur Bestimmung des göttlichen Ebenbildes. 1. Es ist die Frage behandelt worden, ob V. 26 צֶלֶם und דְּמוּת verschiedenes oder sachlich dasselbe bezeichnen. Die ersteres annehmen, haben die Verschiedenheit dahin bestimmt, daß mit צֶלֶם dem Menschen Verstand und Wille, mit דְּמוּת ein Verstand, der Gott erkennt, und ein Wille, der will, was Gott will, zugeschrieben werde. Diese Auffassung ist deshalb unhaltbar, weil V. 27, der die Ausführung von V. 26 berichtet, nicht דְּמוּת, sondern nur צֶלֶם wiederholt ist. Weil nun die göttliche Ausführung dem göttlichen Entschluß sicherlich entspricht, so bezeichnet auch צֶלֶם allein das Ganze des göttlichen Ebenbildes. Daß V. 26 zu צֶלֶם noch דְּמוּת hinzugefügt wird, hat den Zweck, den Begriff des göttlichen Ebenbildes recht hervorzuheben. So Luther in der Übersetzung, V. 26: „ein Bild, das uns gleich sei"; Baier II, 143: imago simillima. Ebenso Gerhard, locus De Imagine Dei; anders Luther an einer Stelle im Kommentar zur Genesis, Op. Lat., Erl. II, 87 ff.; St. Louis I, 410 ff. — 2. Es liegt in der Natur der Sache, nämlich in dem Unterschied vom Schöpfer und Geschöpf, daß Gottes Abbild im Menschen sich nicht auf alle göttlichen Attribute bezieht, z. B. nicht auf die Aseität und die Ewigkeit, und daß die göttlichen Attribute, die im Menschen abgebildet sind, z. B. die Weisheit, die Herrscherstellung usw., dem Menschen in einem geringeren Grade zukommen. Gott ist weise, und der Mensch ist weise; Gott herrscht, und der Mensch herrscht. Aber Gott kommt unendliche, dem Menschen beschränkte Weisheit, Herrschaft usw. zu, wie dies bei der Lehre von Gott dargelegt wurde. — 3. In bezug auf die rechte Auffassung von 1 Mos. 1, 26. 27 ist noch folgendes zu bemerken: Für die Annahme, daß der Mensch nach dem Bilde der menschlichen Natur Christi (so Origenes und Andr. Osiander) oder nach dem Bilde der göttlichen

2. Der Inhalt des göttlichen Ebenbildes.

Das göttliche Ebenbild im Menschen besteht nicht bloß im Besitz von Verstand und Willen oder darin, daß der Mensch eine Person ist, sondern vor allen Dingen in der rechten Beschaffenheit von Verstand und Willen, nämlich darin, daß der Mensch mit seinem Verstande Gott erkannte und mit seinem Willen nur das wollte, was Gott will. Und wenn wir von Verstand und Willen noch das Begehrungsvermögen (das sinnliche Begehren, appetitus sensitivus),

---

Natur Christi (so neuere Theologen) erschaffen sei, bieten die Worte 1 Mos. 1, 26. 27 keinen Anhalt. Vielmehr geht aus dem Pluralsuffix „in unserm Bilde", „nach unserer Ähnlichkeit" hervor, daß der Mensch nach dem Bilde des dreieinigen Gottes erschaffen worden ist, das heißt, nach dem, was den drei Personen gemeinsam ist, also nach dem herrlichen göttlichen Wesen. Die Dogmatiker drücken dies so aus: Causa exemplaris imaginis divinae non *una* divinitatis persona, sed Deus triunus est. Zudem widerspricht die Beziehung des göttlichen Ebenbildes auf die menschliche Natur Christi klaren Schriftaussagen. Nach 1 Kor. 15, 45 ff. ist Christus nach seiner menschlichen Natur *ὁ ἔσχατος ἄνθρωπος* und Adam *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*. Nach Hebr. 2, 14 hat Christus das Fleisch und Blut der Menschen angenommen; nicht umgekehrt haben die Menschen Christi Fleisch und Blut angenommen. Was Quenstedt I, 861 sq. sagt, ist eine vollkommene Widerlegung aller Menschengedanken, die über das Ebenbild Gottes in alter und neuer Zeit auf den Markt gebracht worden sind. Quenstedt schreibt: *Opinio Origenianorum et Osiandri* statuentium: ‚Adamum ad similitudinem formae naturae humanae Christi in mente divina praeconceptae esse creatum', refutatur: 1. ex Gen. 1, 26, ubi Deus Pater, cum Filio et Spiritu Sancto loquens, non dicit: ‚Faciamus hominem ad imaginem *tuam*', scilicet Filii incarnandi, sed *‚nostram'*; 2. ex 1 Cor. 15, 45, ubi Christus dicitur *‚secundus Adam'*; iam vero, si creationem Adami ordine praecessit idea vel forma humanae naturae Christi in mente divina praeconcepta, ad cuius similitudinem Adam creatus fuerit, Christus primus Adam potius dicendus erat quam secundus; ut taceam, nos non Christo hoc sensu, sed Christum nobis similem factum esse, excepto peccato, Ebr. 2, 14. 3. Nullibi dicitur in Scriptura, hominem creatum esse *κατὰ τὸν υἱόν*, secundum Filium, sed *κατὰ τὸν θεόν*, secundum Deum indefinite sumptum. E contrario Filius Dei dicitur fuisse *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, in similitudine carnis peccati, Rom. 8, 3, et accepisse *μορφὴν δούλου*, formam servi, Phil. 2, 7. 4. Repugnat ordo decretorum divinorum. Decretum enim de homine formando ad imaginem Dei antecessit decretum de mittendo Filio Dei in carnem ad reparandam hanc effigiem amissam, ac proinde Filius Dei incarnandus in posteriori non potest esse exemplar imaginis divinae homini concreandae in priori. 5. Obstat missio Filii ipsa, quae facta est non ob similitudinem, sed ob beatitudinem hominis, 1 Tim. 1, 15. 6. Imago Dei in cognitione Dei, iustitia et sanctitate constituitur, ut Col. 3, 10; Eph. 4, 24, non autem in corporis membris, in figura aut statura corporis. 7. Per lapsum imago Dei deperdita est, corporea autem membra deperdita non sunt.

z. B. des Essens usw., unterscheiden, so müssen wir sagen, daß auch hierin keine gottwidrige Neigung vorhanden war. Dies geht nicht nur aus 1 Mos. 1, 31 („sehr gut") und aus 1 Mos. 2, 25 („sie waren beide nackend, der Mensch und sein Weib, und schämten sich nicht") hervor,[1535] sondern dieser Inhalt des göttlichen Ebenbildes kommt in dem Bericht über den ursprünglichen Zustand des Menschen noch durch zweierlei klar zum Ausdruck: 1. dadurch, daß Gott dem Menschen Gebote gibt (1 Mos. 2, 16. 17: „Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten, aber von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen"); 2. dadurch, daß der Mensch dargestellt wird als im innigsten Verkehr und in ungestörter Gemeinschaft mit Gott lebend.[1536] Dies setzt Erkenntnis Gottes und Heiligkeit der Gesinnung auf seiten des Menschen voraus. Dieser Inhalt des göttlichen Ebenbildes ist auch im Neuen Testament, Kol. 3, 10 und Eph. 4, 24, gelehrt. Der neue Mensch wird Kol. 3, 10 so beschrieben: *ὁ ἀνακαινούμενος εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* und Eph. 4, 24: *ὁ κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.*[1537] Als schriftwidrig sind daher abzuweisen alle Ansichten, die den ursprünglichen Zustand des Menschen als tierartig, ohne Sprache, oder doch als moralisch weder gut noch böse („sittlich indifferent") oder als bereits mit einer gottwidrigen Neigung zum Genuß („Sinnlichkeit") behaftet beschreiben. Nach der Schrift ist der Mensch nicht als Tier, sondern als Herrscher über die Tierwelt erschaffen. Auch war der Mensch nicht bloß bil-

---

1535) Vgl. Luthers Ausführung über das Nackendgehen des Menschen vor und nach dem Fall, St. L. I, 170; Erl. (lat.) I, 175 sqq.

1536) 1 Mos. 2, 19 ff. 3, 2. 3.

1537) Die alten Lehrer finden in diesen neutestamentlichen Stellen eine direkte Aussage über den Urzustand des Menschen. Wenn Meyer u. a. dies leugnen, aber zugleich zugeben, daß dem Apostel Paulus „sehr natürlich nach Analogie der Erschaffung Adams das Ebenbild Gottes vorschwebte, welches dieser Erstgeschaffene hatte", und daß wir in den Worten des Apostels „eine Parallele mit der Schöpfung Adams nach Gottes Bild" haben, so ist das ein Widerspruch in sich selbst. Die „Parallele" mit der Schöpfung Adams nach Gottes Bild würde verschwinden, wenn wir hier nicht eine direkte Aussage über den Urzustand des Menschen hätten. Das Richtige haben Philippi und andere Neuere getroffen. Vgl. Philippi, Glaubenslehre 3 III, 372 ff. Auch Ellicott zu Eph. 4, 24 (gegen Jul. Müller) sagt richtig: "From this passage [Eph. 4, 24], compared with that from Colossians, we may appropriately deduce the great dogmatic truth, — 'ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus.'"

dungsfähig, sondern tatsächlich gebildet und mit Sprache begabt, positiv intelligent, und zwar in dem Maße, daß er nicht nur Gott erkannte, sondern auch über eine Naturwissenschaft verfügte, wie sie jetzt durch das sorgfältigste Studium nicht mehr erreichbar ist. Mit Recht sagt Luther, daß nur Adam vor dem Fall den Namen eines Philosophen verdiente.[1538] Aber vor allen Dingen war der Mensch nicht sittlich indifferent oder mit einer bloßen Anlage zum Guten erschaffen,[1539] sondern positiv gut (sanctae Dei voluntati conformis, amore et fiducia Dei praeditus), ohne jegliche sich regende Sinnlichkeit oder böse Neigung, wie wir aus dem biblischen Bericht gesehen haben. Dem Widerspruch gegen die Schriftlehre vom anerschaffenen göttlichen Ebenbild oder der iustitia originalis concreata liegt oft ein falscher Begriff vom sittlich Guten zugrunde. Man will nur das als sittlich gut gelten lassen, was der Mensch auf dem Wege der Evolution (Selbsttätigkeit, Selbstentscheidung, Selbstbestimmung) selbst produziert, nicht das, was von Gott dem Menschen anerschaffen oder gegeben ist. Wenn Luther den Urzustand des Menschen status medius nennt, so beschreibt er den Menschen nicht als sittlich indifferent, sondern als noch nicht so im Guten befestigt, daß er nicht fallen konnte.[1540]

1538) Opp. ex. Lat., Erl. I, 83: Si volumus praedicare insignem philosophum, praedicemus primos nostros parentes, cum adhuc essent a peccato puri. Luther denkt daran, quod Adam et Heva omnes omnium animalium affectus, sensus et vires intellexerunt. St. L. I, 80. 81.

1539) Ritschl faßt das göttliche Ebenbild als vorausdatiertes Lebensideal, also nicht als das, was Gott dem Menschen in der Schöpfung gegeben hat, sondern als das, was der Mensch auf dem Wege der Entwicklung aus sich selbst macht. Vgl. Rechtf. u. Versöhnung 3 III, 314 ff.

1540) Luther unterscheidet (St. L. I, 135 ff.) zwischen kindlicher und männlicher Unschuld (innocentia puerilis und virilis). Unter kindlicher Unschuld versteht er einen Zustand, in dem der Mensch noch durch des Teufels Betrug fallen konnte. Die männliche Unschuld ist der Zustand, in dem sich jetzt die im Guten befestigten Engel befinden und die seligen Menschen im ewigen Leben sich befinden werden (*inamissibilis* innocentia et immortalitas). Wie wenig „indifferent" sich Luther den Zustand der „kindlichen" Unschuld denkt, geht aus seiner Beschreibung derselben hervor. Luther wendet sich gegen die „Possen" der Scholastiker (nugantur), die den Urzustand als eine bloße Anlage (qualitas) zum Guten beschrieben. Dagegen sagt er von der ursprünglichen Gerechtigkeit (Opp. ex., Erl. I, 141 sq.; St. L. I, 138): „So wir Moses folgen wollen, können wir sagen, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit das könne genannt werden, daß der Mensch gerecht gewesen ist, wahrhaftig, aufrichtig, nicht allein leiblich und äußerlich, sondern vornehmlich innerlich im Herzen, und daß er Gott erkannt hat.

3. Ebenbild Gottes im weiteren und im eigentlichen Sinne.

Nach Kol. 3, 10 und Eph. 4, 24 wird das göttliche Ebenbild, das in Gotteserkenntnis und Heiligkeit des Willens besteht, erst in der Wiedergeburt, durch den Glauben an Christum, dem Anfange nach wiederhergestellt. Es fehlt also dem Menschen nach dem Fall. Hierin stimmen die lutherischen Theologen überein. Sie differieren aber in der Frage, ob in den Stellen 1 Mos. 9, 6 („Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden, denn Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht“) und Jak. 3, 9 („Durch die Zunge ... fluchen wir den Menschen, nach dem Bilde Gottes gemacht“) dem Menschen auch nach dem Fall noch ein göttliches Ebenbild zugeschrieben werde. Die einen verneinen dies, indem sie annehmen, daß der Mensch in diesen Stellen danach beschrieben werde, was er durch die Schöpfung war und in Christo wieder werden soll. So Luther,[1541] Philippi,[1542] Gottfried Hoffman.[1543] Andere behaupten, der Mensch werde an den genannten Stellen danach beschrieben, was er jetzt noch nach dem Falle ist, nämlich eine mit Verstand und Willen begabte Kreatur, worin noch eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott enthalten sei. So Baier,[1544] Quenstedt[1545] u. a. Die letzteren unterscheiden dann aber zwischen Ebenbild im weiteren Sinne, wonach der Mensch im Unterschiede von den Tieren noch ein vernünftiges Wesen ist, das er nach dem Fall behalten hat, und Ebenbild im eigentlichen Sinne, wonach der Mensch Gott erkennt und Gott dient, und das er nach dem Fall verloren hat. Hierin liegt insofern kein sachlicher Unterschied, als Luther u. a. nicht leugnen, daß der Mensch nach dem Fall Verstand und Willen habe, und Baier u. a. nicht leugnen, daß der Mensch durch den Fall die sapientia und iustitia originalis völlig verloren habe. Wir ziehen Luthers Auffassung vor. Gegen Luthers Auffassung ist eingewendet worden, daß nicht ein verlornes, sondern nur ein am Menschen noch vorhandenes Ebenbild Gottes ein Grund dafür sein könne, weshalb wir der Menschen Blut nicht vergießen und ihnen nicht fluchen sollen. Aber Luther und die

---

ist ihm gehorsam gewesen mit aller Lust, hat die Werke Gottes verstanden ohne eines andern Unterricht, von sich selbst. ... Zu dieser ursprünglichen Gerechtigkeit gehört auch, daß Adam Gott und Gottes Werk von ganzem Herzen und aus den reinsten Affekten liebte.“

1541) Zu Gen. 9, 6. St. L. I, 600 f.
1542) Glaubenslehre³ II, 371 f.
1543) Synopsis, p. 291.
1544) Comp. II, 146.
1545) Syst. I, 876. 901 ff.

seine Auffassung teilen, denken nicht bloß an das verlorne, sondern auch an das in Christo wiederherzustellende Ebenbild Gottes. Luther sagt a. a. O.: „Welches [Bild Gottes], ob es wohl durch die Sünde, wie oben angezeigt, der Mensch verloren hat, so steht es doch also darum, daß es durch das Wort und Heiligen Geist wieder kann erneuert werden.“ Diese Auffassung empfiehlt sich deshalb, weil sie einen Gedanken ausdrückt, der sich seit 1 Mos. 3, 15 durch die ganze Schrift hindurchzieht. Daß Gott sich mit der gefallenen Menschheit überhaupt noch abgibt, sie — und um ihretwillen auch die Welt — noch existieren läßt, ist nach der Schrift unter dem Gesichtspunkt zu verstehen, daß Gott die gefallene Menschheit in Christo zu dem Bilde erneuern will, nach welchem er sie ursprünglich geschaffen hat (Kol. 3, 10; Eph. 4, 24). Dieser Gesichtspunkt ist auch von praktischer Bedeutung. Die aus der Schrift feststehende Wahrheit, daß Gott der Welt seinen Sohn gab und sie in Christo zu dem ursprünglichen Gottesbilde erneuern will, ist geeignet, uns vor Misanthropie zu bewahren, wenn wir die Verlogenheit und Bosheit der Menschen wahrnehmen, sei es auf geistlichem Gebiet (in der Bekämpfung des Evangeliums), sei es auf weltlichem Gebiet (wie im Weltkriege). Der Gedanke, die gefallenen Menschen, weil sie überhaupt noch Verstand und Willen haben, Gottes Ebenbild zu nennen, unter Absehung von dem, was aus ihnen in Christo werden soll, liegt etwas fern. Verstand und Wille des gefallenen Menschen sind ein „leerlaufender Mechanismus“, insofern der gefallene Mensch mit seinem Verstande nicht sein Heil erkennt, sondern gänzlich in geistlicher Finsternis sich bewegt (1 Kor. 2, 14: *οὐ δύναται γνῶναι*) und sein Wille nicht an Gott hängt, sondern eine Feindschaft wider Gott ist (Röm. 8, 7: *ἔχθρα εἰς θεόν*).

4. Das Verhältnis des göttlichen Ebenbildes zur menschlichen Natur.

Das göttliche Ebenbild, das heißt, die rechte Gotteserkenntnis und die Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes, wurde dem Menschen in der Schöpfung nicht nachträglich und äußerlich angehängt, wie die Papisten lehren, die das göttliche Ebenbild als donum superadditum auffassen,[1546]) sondern wurde dem

1546) Catech. Roman. I, 2, 18: Ex limo terrae hominem sic *corpore* affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad *animam* pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo tempera-

Menschen anerschaffen, wie aus 1 Mos. 1, 26 hervorgeht: Laßt uns Menschen machen, בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, so daß das göttliche Ebenbild als donum *concreatum,* donum *naturale,* donum *intrinsecum* zu beschreiben ist. Daraus ergibt sich für den Zustand des Menschen nach dem Fall, daß nun die menschliche Natur nicht unversehrt (natura integra oder in puris naturalibus) ist, wie die Papisten und neuere Theologen und Philosophen lehren, sondern aufs tiefste und im Innersten verderbt (natura corrupta, natura sauciata).[1547] Die iustitia originalis bildet freilich nicht das Wesen des Menschen, weil der Mensch auch nach dem Fall ἄνθρωπος ist (Röm. 5, 12), und sie ist insofern nicht als Substanz, sondern als ein Akzidens zu bezeichnen.[1548] Aber die iustitia originalis gehört zur Beschaffenheit des unversehrten Menschen, das heißt, des Menschen, wie er sein soll, wie ihn Gott geschaffen hat und er durch Christum wieder werden soll. Nach der Schrift ist es doch wahrlich eine Anomalie, daß der Mensch, der zu Gott geschaffen ist und auch noch weiß, daß

---

vit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis iustitiae admirabile donum *addidit* ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit. Cf. auch Günther, Symb.4, S. 137. Quenstedt über die papistische Auffassung des göttlichen Ebenbildes in seinem Verhältnis zur menschlichen Natur I, 889.

1547) Luther über das Verhältnis des göttlichen Ebenbildes zur menschlichen Natur, St. L. I, 201 f.: „Die Scholastiker disputieren, daß die Gerechtigkeit, darin Adam geschaffen ist, nicht sei gewesen in Adams Natur, sondern sei gleichwie ein Schmuck oder Gabe gewesen, damit der Mensch erstlich sei geziert worden; als wenn man einer schönen Jungfrau einen Kranz aufsetze, welcher Kranz nicht ein Teil der Natur ist, sondern ist etwas Sonderliches und Abgeschiedenes von der Natur, das von außen hinzukommt und ohne Verletzung der Natur wieder kann abgetan werden. Darum disputieren sie vom Menschen und von den Teufeln, daß, ob sie wohl die Gerechtigkeit, darin sie geschaffen sind, verloren haben, so haben sie doch ihre natürlichen Kräfte rein behalten, wie sie erstlich sind geschaffen gewesen. Aber vor solcher Lehre, weil sie die Erbsünde gering macht, soll man sich hüten wie vor einem Gift. Und wir sollen es vielmehr dafürhalten, daß die Gerechtigkeit nicht gewesen sei eine Gabe, so von außen dazugekommen und etwas von der Natur des Menschen Unterschiedenes gewesen sei, sondern sei wahrhaftig natürlich gewesen, also daß es Adams Natur war, Gott zu lieben, Gott zu glauben, Gott zu erkennen. Denn diese Dinge sind so natürlich in Adam gewesen, wie es natürlich ist, daß die Augen das Licht sehen. Wenn aber das Auge verwundet und verderbt ist, so kannst du recht sagen, daß die Natur verletzt und verderbt sei. . . . Denn wie des Auges Natur ist, daß es sehen kann, also ist an Adams Vernunft und Willen das auch natürlich gewesen, daß er Gott gekannt, Gott vertraut und ihn gefürchtet hat.“

1548) Luther, Opp. ex., Erl. I, 211: Manet quidem natura, sed multis modis corrupta.

es einen Gott gibt (Röm. 1, 19 ff.), Gott nicht dient und nicht dienen kann (Röm. 8, 7: *τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται οὐδὲ γὰρ δύναται*), sondern als praktischer Atheist in der Welt lebt, wie es Eph. 2, 12 von allen Heiden heißt: *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.* Vom Gottesdienst der Heiden gilt 1 Kor. 10, 20: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln und nicht Gott."

Der eigentliche Sitz des göttlichen Ebenbildes ist nicht der Leib, sondern die Seele des Menschen, weil die Seele der Sitz der Gotteserkenntnis und der Gerechtigkeit ist. Selbstverständlich ist aber, daß das göttliche Ebenbild auch am Leibe sich kundgab, weil der Leib Organ der Seele und wesentlicher Bestandteil des Menschen ist. Apologie 80, 17 f.: Aequale temperamentum qualitatum corporis, „eine feine, vollkommene Gesundheit und allenthalben rein Geblüt, unverderbte Kräfte des Leibes".

5. Unmittelbare Folgen des göttlichen Ebenbildes im Menschen.

1. Die Unsterblichkeit, weil der Tod und seine Vorboten (Krankheiten, Schwäche) nach der Lehre der Schrift erst durch die Sünde in den Menschen hineingekommen sind, 1 Mos. 2, 17: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben"; Röm. 5, 12: „Der Tod durch die Sünde"; Röm. 6, 23: „Der Tod ist der Sünde Sold." Es ist eine heidnische Meinung, daß der Tod des Menschen in der Materie des Leibes seinen Grund habe. Ebenso freilich auch neuere Theologen.[1549] — 2. Die Herrschaft über die Kreaturen. Diese ist 1 Mos. 1, 26—28 als mit dem göttlichen Ebenbild unmittelbar verbundene Folge dargestellt. In bezug auf die Beschaffenheit der Herrschaft vor dem Fall ist zu sagen, daß sie eine wirkliche Herrschaft war, wonach die Tiere sich dem Menschen ungezwungen zum Dienst stellten. Nach dem Fall besitzt der Mensch nur noch eine Karikatur der ursprünglichen Herrschaft, weil er Zähmung, List und Gewalt anwenden muß, wenn er einigermaßen den Tieren gegenüber Herr bleiben will. Mit der Sündlosigkeit des Menschen ging die 1 Mos. 1, 28 beschriebene Herrschaft über die Kreaturen verloren. Was den Menschen noch von Herrschaft geblieben ist, nennt Luther eine „Scheinherrschaft" (speciem dominii und nudum titulum dominii). Wohl gelingt dem Menschen noch eine teilweise Indienststellung der Kreatur durch List und Zwang. Aber dabei bleibt die Kreatur in Rebellion gegen den sündig gewordenen Menschen. Die

1549) Nähere Darlegung Bd. III, S. 569 ff.

Tiere quälen, schädigen, töten und fressen ihren ursprünglichen Herrn, in der Luft bricht er den Hals, das Wasser ersäuft ihn, die Erde begräbt ihn usw. Luther hält diese Betrachtung für nützlich. Wir erkennen, was für ein Greuel vor Gott die Sünde sein muß, weil sie das Verhältnis zwischen dem Menschen und der übrigen Kreatur so gründlich zerrüttet hat.[1550]

6. Der Endzweck des göttlichen Ebenbildes.

Wir sind auch hier nicht aufs Raten angewiesen. Der Endzweck des göttlichen Ebenbildes ergibt sich sicher aus seinem Inhalt. Gott schuf den Menschen nach seinem eigenen, dem göttlichen, Bilde, weil er unter den Geschöpfen ein Geschöpf haben wollte, a. das ihn erkenne, nach seinem Willen lebe und in seiner Gemeinschaft Glückseligkeit genieße, b. das sein stellvertretender Herrscher auf Erden sei. Nachdem dieser ursprüngliche Endzweck durch die Sünde des Menschen dahingefallen ist, nimmt Gott ihn in Christo wieder auf, und zwar in der Weise, daß er um Christi stellvertretender Ge-

---

1550) Luther, Opp. ex., Erl. I, 82 sqq.: Fiunt Adam et Heva rectores terrae, maris et aeris. Committitur autem eis hoc dominium non solum consilio, sed etiam expresso mandato. . . . Ergo nudus homo sine armis et muris, imo etiam sine vestitu omni in sola sua nuda carne dominatus est omnibus volucribus, feris et piscibus. . . . Quis potest cogitare istam quasi portionem divinae naturae, quod Adam et Heva omnes omnium animalium affectus, sensus et vires omnes intellexerunt? Quale enim regnum fuisset, nisi hoc scivissent? . . . Si igitur volumus praedicare insignem philosophum, praedicemus primos nostros parentes, cum adhuc essent a peccato puri. . . . Etiam stellarum et totius astronomiae rationem certissimam habuerunt. Quae autem efficimus in vita, ea non fiunt per dominium, quod Adam habuit, sed per industriam et artem. Sicut videmus, dolo et fraude capi aves et pisces; sic arte cicurantur bestiae. Nam quae maxime domestica sunt, ut anseres, gallinae, tamen per se et sua natura fera sunt. Ergo leprosum hoc corpus habet adhuc Dei beneficio *speciem aliquam dominii* in alias creaturas. Sed id perexiguum est et longe inferius illo primo dominio, ubi non arte, non dolis opus fuit, sed simpliciter divinae voci paruit creatura, cum iuberentur Adam et Heva dominari eis. Ergo nomen et vocabulum dominii retinemus ceu nudum titulum; ipsa autem res fere tota amissa est. Et tamen bonum est ista scire et cogitare, ut suspiremus illum venturum diem, in quo haec nobis restituentur, quae in paradiso per peccatum amisimus. Expectamus enim eam vitam, quam expectasset quoque Adam. Atque hoc recte miramur, et Deo ob id gratias agimus, quod nos peccato sic deformati, sic hebetes, stupidi et mortui quasi, per beneficium Christi expectamus eandem gloriam vitae spiritualis, quam Adam expectaturus erat, si mansisset in sua animali vita, quae imaginem Dei habebat.

nugtuung willen die Sündenschuld der Menschen streicht und in den an Christum Glaubenden die Gotteserkenntnis und die Heiligkeit des Willens restituiert, Kol. 3, 10; Eph. 4, 24. Die Gotteserkenntnis nach dem Sündenfall gewinnt somit ein neues Objekt, weil sie primo loco den Gott zum Objekt hat, der um Christi willen und durch den Glauben an ihn ohne des Gesetzes Werke die Sünde vergibt (Luk. 1, 77: *γνῶσις σωτηρίας ... ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν*). Ob, wann und wie Gott, wenn der Mensch nicht gefallen wäre, später im status des Menschen vor dem Fall (in dem „paradiesischen Zustand") eine Änderung hätte eintreten lassen, ist nur Gegenstand der Vermutung. Sicherlich findet der Begriff der Seligmachung, *σωτηρία*, salus, auf den Menschen vor dem Fall keine Anwendung, weil die durch Christum erworbene *σωτηρία* den Sündenfall zur Voraussetzung hat. Luk. 19, 10: „Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen (*σῶσαι*), das verloren ist."

7. Das Weib und das göttliche Ebenbild.

Die gnostische Sekte der Enkratiten im zweiten Jahrhundert, später Severianer genannt, sprachen im Zusammenhang mit ihrer falschen Askese dem Weibe das göttliche Ebenbild ab.[1551] Daß aber auch das Weib nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde, sagt ausdrücklich 1 Mos. 1, 26: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, בְּצַלְמוֹ, und zwar, wie V. 27 ausdrücklich hinzugefügt wird, Mann und Weib (זָכָר וּנְקֵבָה). Dasselbe geht auch aus neutestamentlichen Stellen hervor. Daß die Kol. 3, 10 und Eph. 4, 24 beschriebene Erneurung zum göttlichen Ebenbilde, die in Christo geschieht, auch dem Weibe zuteil wird, steht fest, weil es in bezug auf die Teilnahme an den Gütern Christi einen Unterschied zwischen Mann und Weib nicht gibt, Gal. 3, 28: „Hie ist kein Jude noch Grieche, hie ist kein Knecht noch Freier, hie ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo JEsu." Auch kam dem Weibe die gleiche Herrschaft über die Kreaturen zu, wie aus dem Plural רְדוּ (herrschet) hervorgeht, 1 Mos. 1, 28. Daß Eva eine geringere Naturkenntnis hatte, wie Baier meint,[1552] kann aus der Schrift nicht bewiesen werden.

Andererseits steht aus der Schrift fest, daß das Weib auch vor dem Fall dem Manne gegenüber im Verhältnis der Unter-

1551) So berichtet Eusebius, Kirchengesch. 4, 29.

1552) Comp. II, 158: Ratione scientiae rerum naturalium Eva Adamo cessisse videtur.

ordnung stand. Dies Verhältnis zum Manne ist 1 Mos. 2, 18 durch das עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (seine Gehilfin) bezeichnet. Dasselbe ist im Neuen Testament, 1 Kor. 11, 9, ausgesprochen: „Der Mann ist nicht geschaffen um des Weibes willen (*διὰ τὴν γυναῖκα*), sondern das Weib um des Mannes willen (*διὰ τὸν ἄνδρα*). Hieraus ergibt sich, daß es dem Weibe verboten ist, eine Herrscherstellung dem Manne gegenüber einzunehmen, 1 Tim. 2, 12: *γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω αὐθεντεῖν ἀνδρός*. Dies Verbot wird auf eine doppelte Weise begründet: a. durch die Tatsache, daß Adam zuerst erschaffen wurde, danach Eva, V. 13: *Ἀδὰμ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὔα;* b. durch die Tatsache, daß das Weib eine sehr schädliche Neuerung eingeführt hat, nämlich die Sünde, V. 14: *Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν*. Die Schrift lehrt also ganz klar, daß dem Weibe dem Manne gegenüber Unterordnung zukommt, und zwar sowohl der Schöpferordnung nach als auch in Ansehung der Ordnung, die durch den Sündenfall und nach dem Sündenfall in der Welt gilt.

Sonderlich zu unserer Zeit ist ja die Stellung des Weibes innerhalb der menschlichen Gesellschaft zum großen Teil in Vergessenheit geraten. Es hat dies vornehmlich einen doppelten Grund. Der erste ist der, daß bei aller Bibelverbreitung die Bibel weniger Einfluß auf die menschliche Gesellschaft hat als je zuvor. Der andere Grund ist der, daß es bei allem Fortschritt in der Technik mit dem natürlichen Menschenverstand bei den Menschen sehr schnell bergab geht. Bei Luther findet sich über die Stellung des Weibes innerhalb der menschlichen Gesellschaft eine doppelte Reihe von Aussagen. Er sagt einerseits:[1553] „Das weibliche Geschlecht ist von Gott nicht geordnet zum Regiment, weder in der Kirche noch sonst in weltlichen Ämtern." Ferner:[1554] „Der Heilige Geist hat Weiber vom Regiment in der Kirche ausgeschlossen." Andererseits schärft Luther ein,[1555] daß dem weiblichen Geschlecht eine besondere Ehrerbietung (reverentia) von seiten des männlichen Geschlechts gebühre, weil das Weib die Mutter und Erzieherin des Menschengeschlechts ist. Mulier ut est creatura Dei, *cum reverentia spectanda* est; ad hoc enim est creata, ut circa virum sit, ut filios nutriat et educet honeste et pie. Luther hält durchweg fest: Wie Gott Mann und Weib in geschlechtlicher Verschiedenheit geschaffen hat, so hat er für beide auch verschiedene Sphären der Tätigkeit

1553) St. L. II, 687. 1554) XVI, 2280.
1555) V, 1516; Opp. ex., Erl. XXI, 170.

bestimmt. Er sagt hierüber:[1556] „Wie ein jeglicher geschaffen ist, so wirkt er auch am geeignetsten. ‚Es greift ein Weib viel besser zu einem Kind mit dem kleinsten Finger denn ein Mann mit beiden Fäusten.‘ Daher bleibe ein jeglicher in dem Werke, zu dem er von Gott berufen und verordnet ist.“ Das ist eine schriftgemäße Stellung. Die Schrift verlegt den Wirkungskreis des Weibes durchaus in das Haus, indem sie sehr scharf zwischen der verbotenen öffentlichen und der erlaubten und gebotenen häuslichen Tätigkeit des Weibes unterscheidet. Was die öffentliche Rede- und Lehrtätigkeit betrifft, so heißt es 1 Kor. 14, 35: „Es steht den Weibern übel an (*αἰσχρόν ἐστιν*), unter der Gemeinde reden.“ Auch Fragen um Belehrung sollen sie nicht in den öffentlichen Versammlungen, sondern zu Hause (*ἐν οἴκῳ*) ihren eigenen Männern vorlegen. Auf die öffentliche Lehrtätigkeit geht nach dem Kontext auch das Verbot 1 Tim. 2, 12: „Einem Weibe gestatte ich nicht (*οὐκ ἐπιτρέπω*), daß sie lehre.“ Andererseits weist die Schrift dem Weibe eine Herrschaft und Lehrtätigkeit im Hause zu, 1 Tim. 5, 14: „So will ich nun, daß die jungen Witwen freien, Kinder zeugen, haushalten“ (*οἰκοδεσποτεῖν*, Hausherrinnen seien). Die älteren Weiber sollen nach Tit. 2, 3 gute Lehrerinnen sein (*καλοδιδάσκαλοι*), daß sie die jungen Weiber lehren ihre Männer lieben, Kinder lieben (*φιλότεκνοι*) . . ., häuslich sein (*οἰκουροί*, das Haus bewachend; andere Lesart: *οἰκουργοί*, Hausarbeit verrichtend). Es hat wohl kein Kirchenlehrer die Herrlichkeit des Weibes in ihrer Stellung als Hausfrau und Hausmutter so oft und so beredt gepriesen als Luther. Er sagt gegen Roms Erhebung des Mönchs- und Nonnenstandes:[1557] „Was kann doch in der Gemeinde Gottes Besseres und Nützlicheres gelehrt werden denn das Exempel einer gottseligen Hausmutter, die da betet, seufzt, schreit, Gott dankt, das Haus regiert, tut, was das Amt eines frommen Weibes mit sich bringt, begehrt, daß sie möge Kinder haben, mit großer Keuschheit, Dankbarkeit und Gottseligkeit?“ Die Frauen, die aus dieser Sphäre hinaus sich in das öffentliche Leben drängen, sind naturgemäß diejenigen, welche nicht Kinder lieben, sondern den Kindersegen verhindern möchten. Was des Weibes höchste Ehre ist, achten sie für eine Schande. Viele andere laufen, weil es Mode ist, in Gedankenlosigkeit mit. Die „Staatsmänner“ (und natürlich auch die Pastoren), welche das Frauenstimmrecht als einen Fortschritt der Menschheit gepriesen und

---

1556) St. L. V, 1517. 1557) II, 540.

betrieben haben, haben damit bewiesen, daß in dieser Beziehung, wie bereits erinnert wurde, der gesunde Menschenverstand noch vor dem Ende der Welt bei ihnen zu Ende gekommen ist. Bekanntlich wird die biblische Anschauung, nach welcher das Weib seine Tätigkeitssphäre im Hause hat, als „orientalisch" bezeichnet. Man hat allen Ernstes behauptet, der Apostel Paulus würde, wenn er an amerikanische Gemeinden geschrieben hätte, nicht gesagt haben: „Es stehet den Weibern übel an, unter der Gemeinde reden", und: „Ein Weib lerne in der Stille mit aller Untertänigkeit. Einem Weibe gestatte ich nicht, daß sie lehre", sondern er würde in Anbetracht der verschiedenen Verhältnisse so oder ähnlich sich ausgedrückt haben: "Women to the front"; "Get on the platform"; *οὐκ αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναιξὶν ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν.* Aber es liegt hier eine große Täuschung vor. Daß wir es 1 Kor. 14 und 1 Tim. 2 nicht mit einer temporären „orientalischen", sondern mit einer allgemeingültigen Ordnung zu tun haben, geht aus der Begründung hervor, die der Apostel sofort hinzufügt. Er begründet sein Veto gegen die öffentliche Rede- und Lehrtätigkeit des Weibes a. durch die Schöpferordnung, nämlich damit, daß Adam zuerst gemacht ist, danach Eva; b. durch die Rolle, die das Weib beim Sündenfall gespielt hat, nämlich damit, daß „Adam nicht ward verführet, das Weib aber ward verführet und hat die Übertretung eingeführet". Diese Tatsachen bleiben dieselben im Orient und im Okzident und zu allen Zeiten und so auch die auf diese Tatsachen gegründete Ordnung. Sodann sollte hier noch auf einen Punkt hingewiesen werden: Die Frau von dem Ehrenplatz im Hause in die öffentliche Tätigkeit zu zerren, davon sollte uns die allgemein anerkannte Tatsache abhalten, daß die Frau die einflußreichste Lehrerin des menschlichen Geschlechts ist. Sind die Frauen im Hause „gute Lehrerinnen" (*καλοδιδάσκαλοι*, Tit. 2, 3), so haben sie größeren Einfluß auf die heranwachsende Generation als die Männer samt den Pastoren und Schullehrern zusammengenommen. Und wie hat im allgemeinen die Ehrerbietung gegen das weibliche Geschlecht abgenommen, seit es als Konkurrentin des Mannes in das öffentliche Leben eingetreten ist! Als der Verfasser dieser Dogmatik noch Student war, bot jeder Vertreter des männlichen Geschlechts jeder Vertreterin des weiblichen Geschlechts, einerlei ob arm oder reich, sofort seinen Sitz im Straßenbahnwagen an. Schon seit etwa zwei Jahrzehnten geschieht das nur noch ausnahmsweise. Die Welt mit ihrer Klugheit erweist sich auch in diesem Falle als töricht und blind.

B. Der Mensch nach dem Fall.

(De statu peccati.)

Gerade auch in neuerer Zeit ist nach dem Vorgang der gnostischen Ophiten[1558] („Schlangenbrüder") die Sünde als eine Erhöhung des Menschengeschlechts aufgefaßt worden. Es ist dies genau die Auffassung der Sünde, wodurch der Teufel die ersten Menschen zur Sünde verführt hat, 1 Mos. 3, 5: „Ihr werdet mitnichten des Todes sterben, sondern . . . sein wie Gott." Schiller sieht im Sündenfall „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte".[1559] Hegel hat sich dahin geäußert: „Der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur Tiere und nicht Menschen bleiben können. . . . Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus, wodurch er eben Mensch wird."[1560] Auch in unserm eigenen Lande fehlt es nicht an ähnlichen Auffassungen des Sündenfalls und der Sünde. Strong[1561] bringt dafür reichlich Zitate bei aus den Schriften von Emerson, Hawthorne, Schurman u. a. Vom humanistischen und pantheistischen Standpunkt aus wird die Sünde als der nötige Durchgangspunkt oder Hintergrund für die Tugend aufgefaßt. Die Sünde, auch in der Ausprägung bei Thomas Paine, gehört, auf das Ganze gesehen, zur Vollkommenheit der Welt.[1562] Dies ergibt, wie Strong bemerkt, diese Gesamtauffassung: "The Fall was a fall *up* and not *down*." Dies ist, wie bereits erinnert wurde, genau die satanische Darstellung der Sünde, 1 Mos. 3, 5.

1558) Über die Ophiten RE.[2] V, 240 ff.

1559) Bei Nitzsch-Stephan, S. 322 f., aus Schillers „Etwas über die erste Menschengesellschaft, Übergang des Menschen zur Freiheit und Humanität". Säkularausgabe der Werke, Cotta, 13, 26 f.

1560) Bei Luthardt, Komp.[10], S. 165, aus Hegels „Philosophie der Geschichte", S. 233. Nitzsch-Stephan, S. 322: „Hegel sieht in der Sünde den notwendigen Durchgangspunkt, durch den der endliche Geist aus der Naturgebundenheit zur Freiheit emporsteigt."

1561) Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, p. 563 ff.

1562) A. a. O., S. 564: "His [Emerson's] view of Jesus is found in his *Essays*, 2, 263: 'Jesus would absorb the race; but Tom Paine, or the coarsest blasphemer, *helps humanity* by resisting this exuberance of power.'" "In his *Divinity School Address* he [Emerson] banished the person of Jesus from genuine religion. He thought 'one could not be a man if he must subordinate his nature to Christ's nature.'" S. 565: "Hawthorne hints, though rather hesitatingly, that without sin the higher humanity of man could not be taken up at all, and that sin may be essential to the first conscious awakening of moral freedom and the possibility of progress."

Nach der Schrift ist die Sünde nicht eine Erhöhung und Beglückung, sondern die tiefste Erniedrigung und das einzige Unglück der Menschen, weil andere Übel lediglich Folgen der Sünde sind. Und damit stimmt die menschliche Erfahrung. Alle humanistisch-pantheistischen Redensarten von der Sünde als dem notwendigen Durchgangspunkt für die „moralische Freiheit" und für die Entwicklung der „wahren Menschheit" scheitern an der Tatsache des menschlichen Gewissens. Das menschliche Gewissen ist mit Recht als der unüberwindliche Feind des Pantheismus und jeder andern Form des Atheismus bezeichnet worden. Dem Menschen gelingt es nicht, die Sünde als notwendigen Durchgangspunkt für die „wahre Menschlichkeit" oder als „Fortschritt" und „die glücklichste Begebenheit in der Menschengeschichte" aufzufassen. Der Mensch hat nämlich ob seiner Sünde ein böses Gewissen vor Gott, und er fühlt sich ob der Sünde ebenso „glücklich" wie Adam und Eva, als diese sich nach dem Sündenfall vor dem Angesichte Gottes des HErrn unter die Bäume im Garten versteckten, 1 Mos. 3, 8. Es gibt nun aber für uns Menschen nach dem Sündenfall durch die Gnade Gottes eine überaus große und glückliche „Begebenheit in der Menschengeschichte". Das ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Diese hat ja den Zweck, uns Menschen durch seine — des Sohnes Gottes — stellvertretende Genugtuung das reichlich wiederzuerstatten, was wir durch des Teufels Betrug im Fall unserer ersten Eltern verloren haben. Zur persönlichen Aneignung der göttlichen Restitution gehört aber, daß wir über Sündenfall und Sünde uns nicht abermal durch den Teufel betrügen, sondern aus Gottes Wort recht die Augen öffnen lassen. Deshalb gehört in eine Darstellung der christlichen Lehre auch der locus de peccato. Diese Lehre kann auch dem modernen Gegensatz gegenüber noch immer vorteilhaft in den drei Abschnitten, a. de peccato in genere, b. de peccato originali, c. de peccatis actualibus, behandelt werden.

a. Die Sünde im allgemeinen.

1. Der Begriff der Sünde.

Nach der Schrift ist die Sünde die Nichtübereinstimmung des Menschen mit der Norm des dem Menschen gegebenen göttlichen Gesetzes (νόμος), mag diese Nichtübereinstimmung in einem Zustande (status, habitus) oder in einzelnen inneren oder äußeren Handlungen (actiones internae et externae) bestehen. Diese Begriffsbestimmung der Sünde ist die der Schrift, 1 Joh. 3, 4:

ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Ἀνομία ist, etymologisch betrachtet, ein negativer Begriff und bringt zunächst nur den Mangel der Übereinstimmung mit dem göttlichen νόμος (*carentia* conformitatis cum lege) zum Ausdruck. Nach dem Sprachgebrauch der Schrift aber ist ἀνομία zugleich ein positiver Begriff und bezeichnet Gesetzwidrigkeit, einen Verstoß gegen das Gesetz oder eine Verletzung des Gesetzes. Dies geht hervor aus den Redeweisen der Schrift: *τὴν ἀνομίαν ποιεῖν* (1 Joh. 3, 4), *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* (Matth. 7, 23). Daß der Mangel an Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz etwas positiv Böses ist, geht auch aus den folgenden in der Schrift bezeugten Tatsachen hervor: 1. Der Mensch als ein moralisches, mit Verstand und Willen begabtes Wesen ist verpflichtet, jeden Augenblick seines menschlichen Daseins mit dem göttlichen Willen übereinzustimmen, wie dies ohne alle Restriktionen auf die Frage, welches das vornehmste Gebot im Gesetz sei, zum Ausdruck kommt Matth. 22, 37—40: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. . . . Du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst." Ist diese Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz nicht da, so ist eo ipso Gesetzwidrigkeit oder Gottlosigkeit da. Mit Recht ist an ein Analogon unter menschlichen Verhältnissen erinnert worden. Ein Diener, der es versäumt, ihm obliegende Pflichten zu erfüllen, würde wider alles Recht und wider sein eigenes Gewissen behaupten, er habe nichts Böses getan, sondern nur in bezug auf seine Verpflichtungen eine neutrale Stellung eingenommen. — 2. Es ist psychologisch unmöglich, daß der Mensch, zu dessen Wesen Verstand und Wille gehören, auch nur einen Augenblick neutral sein könnte. Hängt der Mensch mit seinen Gedanken und seinem Willen nicht an Gott, so hängt er an den Kreaturen, und das ist Abfall von Gott, wie Christus dies Matth. 6, 24 ausdrücklich bezeugt: „Niemand kann zween Herren dienen."

Zum Begriff der Sünde gehört nicht, daß sie mit Bewußtsein und Überlegung gegen Gottes Willen getan wird. Nach der Schrift ist der böse Zustand, der dem Menschen angeboren ist und den er nicht ändern kann, Sünde, wie klar aus den Worten Eph. 2, 3: „Kinder des Zorns von Natur" hervorgeht. Ja, die Schrift bezeugt weiterhin, daß der böse Zustand, den der Mensch, nachdem er ein Christ geworden ist, nicht will, den Charakter der Sünde nicht verliert, wie aus den Worten des Apostels Röm. 7, 19. 24 zu ersehen ist: „Das Böse, das ich nicht will, tue ich."

„Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!“ Die lutherische Kirche bleibt dem weitverbreiteten Irrtum gegenüber auch an diesem Punkt bei der Lehre der Schrift. Die Apologie [1563]) bezeichnet es als einen heidnischen Irrtum, daß zum Wesen der Sünde das Bewußtsein oder die Überlegung gehöre: Transtulerunt [die Römischen] huc ex philosophia prorsus *alienas* sententias, quod propter passiones [die angebornen bösen Neigungen] nec boni nec mali simus, nec laudemur nec vituperemur. Item nihil esse peccatum nisi *voluntarium*. Hae sententiae apud philosophos de *civili* iudicio dictae sunt, non de iudicio *Dei*. Mit den Papisten stimmen neuere Theologen wie Hofmann: „Solange das Ich noch ein werdendes ist, wird man nicht ebenso wie nachher sagen können, daß es Subjekt der Sünde sei, sondern dies wird es in dem Maße, als es selbst wird, als es sich bewußterweise selbst zu bestimmen oder vielmehr durch die angeborne Sünde sich bestimmen zu lassen anfängt.“ [1564])

2. Gesetz und Sünde.

Da die Sünde *ἀνομία* ist, so muß bei der Lehre von der Sünde klar erkannt werden, was der *νόμος* sei, durch dessen Übertretung *ἀνομία* zustande kommt. Die Definition, welche die Konkordienformel [1565]) vom Gesetz gibt, erweist sich in allen Teilen als schrift-

1563) Müller 84, 42. 43.

1564) Schriftbeweis ² I, 562. L. u. W. 24, 248. Auch die späteren lutherischen Theologen halten mit dem lutherischen Bekenntnis fest, daß *τὸ* voluntarium nicht zum Wesen der Sünde gehöre. Baier II, 275: *Philosophis* quidem peccatorum appellatione nihil venit, nisi in quo aliqua ratio voluntarii apparet, ut, quae contra legem fiunt, in tantum dicantur peccata, in quantum de voluntario participant. In *Scripturis* autem peccatum in *significatione* multo *latiore* accipitur, prout *Iohannes 1. Epist. 3, 4* satis habet, per *ἀνομίαν* definire peccatum, non expressa ratione *τοῦ voluntarii*. Quenstedt I, 967: *Antithesis:* 1. *Pontificiorum quorundam,* ut Andradii, lib. 3, Defens. Conc. Trid., qui negat, quamvis *ἀνομίαν* peccatum esse. . . . 2. *Pelagianorum,* . . . contendentium, peccatum originale non esse peccatum, quia in infantibus est involuntarium. 3. *Pontificiorum,* statuentium, *τὸ* voluntarium esse de ratione peccati, adeo ut non sit peccatum, quod nullo modo est voluntarium. Ita Bellarminus. . . . 4. *Socinianorum,* ut Socini, Ostorodi, Smalzii, qui peccatum originale propter eandem rationem (scilicet quia non est voluntarium) plane negant. . . . 5. *Arminianorum,* in Actis Synodal. Def., art. 4, et in Apol. Conf., cap. 7, voluntarium ad rationem peccati requirentium. . . . 6. *Zwinglii et Calvini,* in cap. 3. Genes. peccatum originale pari ratione negantium, quod involuntarium sit.

1565) Müller 636, 17.

gemäß: „Wir glauben, lehren und bekennen einhellig, daß das Gesetz eigentlich sei eine göttliche Lehre, darinnen der gerechte, unwandelbare Wille Gottes offenbaret (ist), wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken beschaffen sein sollte, daß er Gott gefällig und angenehm sei.“ Sehr richtig ist hier zunächst darauf hingewiesen, daß nur Gottes Wille an die Menschen Gesetze für die Menschen konstituiert. Das gehört zur Menschenwürde. Jeder Mensch ist Gottes Gesetz, aber auch nur Gottes Gesetz unterworfen. Von Menschen gegebene Gebote sind nur in dem Falle gewissenverbindliche Norm, wenn Gott diese Gebote zu seinen Geboten gemacht hat, wie dies der Fall ist bei den Geboten der weltlichen Obrigkeit (Röm. 13, 1 ff.: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“) und der Eltern (Kol. 3, 20: „Ihr Kinder, seid gehorsam den Eltern in allen Dingen“), solange sie Gottes Geboten nicht widersprechen (Apost. 5, 27 ff.: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen“). Die sogenannten Gebote der Kirche sind keine gewissenverbindliche Norm, weil Christus seiner Kirche gesetzgebende Gewalt (potestas legislatoria) nicht verliehen, sondern ausdrücklich verboten hat, Matth. 23, 8: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder.“ Was Christus nicht geboten hat, wird in der Kirche nicht durch Gebieten, sondern von den Christen selbst auf dem Wege des gegenseitigen Übereinkommens geordnet. Auch durch den Mißbrauch der Freiheit darf sich die Kirche nicht verleiten lassen, Dinge zu gebieten, die Gott nicht geboten hat. Kurz, es ist unter allen Umständen festzuhalten, daß nur Gottes Gesetz die Norm ist, durch deren Übertretung Sünde zustande kommt. „Der Papst“, sagt Luther,[1566] „hat die Welt mit satanischem Gehorsam erfüllt. Denn der Papst hat nicht befohlen, was Gott geheißen, sondern was er selber erdacht hat; daher denn kommen ist, daß seine ganze Religion nicht rechtschaffen, sondern von ihm selbst gemacht und erwählt und, in Summa, eine lautere Heuchelei gewesen ist.“ — Andererseits muß Gottes Gesetz nicht bloß zum Teil, sondern in seinem ganzen Inhalt zur Geltung kommen. Gott fordert in seinem Gesetz die Reinheit der menschlichen Natur (weshalb es Eph. 2, 3 in bezug auf den angebornen verderbten Zustand der Natur heißt: „Kinder des Zorns von Natur“) und daher auch die Reinheit aller inneren und äußeren Akte, die einer rechtbeschaffenen, reinen Natur zukommen, also die

---

1566) St. L. I, 765.

Reinheit der Gedanken (Matth. 5, 22: „Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig"; V. 28: „Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen"), der Worte (Matth. 12, 36: „Ich sage euch, daß die Menschen müssen Rechenschaft geben am Jüngsten Tage von einem jeglichen unnützen Wort, das sie geredet haben"), der Werke (Eph. 5, 5: „Das sollt ihr wissen, daß kein Hurer oder Unreiner oder Geiziger, welcher ist ein Götzendiener, Erbe hat an dem Reich Christi und Gottes"). Gegen diesen Umfang des göttlichen Gesetzes, als auf alle inneren und äußeren menschlichen Akte sich erstreckend, hat sich zu allen Zeiten öffentlicher und noch mehr heimlicher Widerspruch erhoben (Ps. 10, 11: „Gott hat's vergessen; er hat sein Antlitz verborgen; er wird's nimmermehr sehen"). Insonderheit erhob und erhebt sich ein Generalprotest dagegen, daß auch der verderbte Zustand der Natur, der den Menschen angeboren ist, wahrhaftig Sünde sei und den „Schuldcharakter" trage; vielmehr soll hier der Ausdruck „schuldlose Sünde" am Platze sein. Mehr hierüber unter dem Abschnitt De Peccato Originali. Aber was immer wir Menschen von Gottes Gesetz abtun, das bleibt dennoch als göttliche Forderung stehen, und auch alle Versuche, die Schuld von unserer Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz zu trennen, sind völlig erfolglos, wie auch — woran immer wieder zu erinnern ist — die Tatsache des bösen Gewissens bezeugt. Daß die Konkordienformel das göttliche Gesetz richtig definiert, wenn sie sagt, es sei der gerechte, unwandelbare Wille Gottes, „wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken beschaffen sein sollte, daß er Gott gefällig und angenehm sei", geht eklatant auch daraus hervor, daß der, welcher an unserer — der Menschen — Stelle unter die Pflicht und Strafe des göttlichen Gesetzes trat und uns also „Gott gefällig und angenehm" machte, eine ganz einzigartige, wunderbare Person sein mußte, nämlich *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* (Hebr. 7, 26), *μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν* (2 Kor. 5, 21).

3. Die Erkenntnis des göttlichen Gesetzes, das alle Menschen verbindet.

Vom Evangelium Gottes ist nie ein Gedanke in des natürlichen Menschen Herz gekommen, 1 Kor. 2, 9. Anders aber steht es in bezug auf das Gesetz Gottes. Auch nach dem Sündenfall bezeugt den Menschen noch ihr Gewissen (*συνείδησις*, conscientia) den Gesetzeswillen Gottes. Das Gewissen betätigt sich in doppelter Weise. Es

hat a. eine offenbarende und fordernde Funktion, Röm. 2, 15a: Die Heiden, die das geschriebene Gesetz nicht haben, *ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως;* b. eine beurteilende und richtende Funktion, V. 15b: *καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.*[1567] Aber das Gewissen bezeugt nach dem Fall nicht mehr mit völliger Sicherheit den Willen Gottes. Es gibt ein irrendes Gewissen (conscientia erronea); das heißt, der gefallene Mensch hält für erlaubt, sogar für geboten, was Gott verboten hat (z. B. Götzendienst, Gal. 4, 8: „Ihr dientet denen, die von Natur nicht Götter sind"; Unterwerfung unter den Antichrist, 2 Thess. 2, 12: „Sie glauben der Lüge"; Christenmord, Joh. 16, 2: „Wer euch tötet, wird meinen, er tue Gott einen Dienst daran"), und er hält für verboten, was Gott erlaubt hat, z. B. den Genuß gewisser Speisen, Röm. 14, 1 ff. Daher wird nun nach dem Fall der unwandelbare Wille Gottes mit völliger Sicherheit nur aus Gottes Offenbarung im Wort, nämlich aus der Heiligen Schrift, erkannt. Wiewohl der eigentliche Skopus der Heiligen Schrift das Evangelium ist (Joh. 5, 39; Apost. 10, 43; 1 Kor. 2, 2), so enthält sie doch daneben auch eine vollständige Offenbarung des unwandelbaren Gesetzeswillens Gottes, Matth. 5, 18. 19: „Bis daß Himmel und Erde vergehe, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz. Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten auflöset" usw. Aus der Heiligen Schrift wird auch mit Sicherheit erkannt, welche Gesetze nur temporäre und lokale Geltung hatten, z. B. nur für die Juden unter dem Gesetzesbund, und daher nicht als göttliche Norm für alle Menschen zu allen Zeiten zu lehren sind. Eine große und schädliche Verwirrung der Gewissen wird bis auf unsere Zeit dadurch angerichtet, daß temporäre und lokale Gesetze generalisiert werden. Beispiele: 2 Mos. 31, 14. 15: „Haltet meinen Sabbat. . . . Wer eine Arbeit darinnen tut, des Seele soll ausgerottet werden von seinem Volk." 3 Mos. 26. 27: „Ihr sollt kein Blut essen." 3 Mos. 11 und 5 Mos. 14: Verzeichnis der unreinen und der reinen Tiere. Dagegen heißt es im Neuen Testament Kol. 2, 16. 17: „So lasset nun niemand euch Gewissen machen über Speise oder über Trank oder über bestimmte Feiertage oder Neumonde oder Sabbate." Resultat: Der Wille Gottes an alle Menschen ist nur

---

1567) L. u. W. 22, 231 ff. Vgl. über das Gewissen die Zitate bei Baier-Walther II, 269.

das, was in der Heiligen Schrift als alle Menschen verbindend gelehrt ist. Das sind auch nicht die zehn Gebote in der Fassung, wie sie den Juden gegeben wurden (2 Mos. 20), sondern die zehn Gebote nach der Erklärung des Neuen Testaments, wie wir sie z. B. in Luthers Katechismus haben.[1568] Zu beachten ist auch, daß einzelnen Personen gegebene göttliche Gebote (mandata *specialia*) nicht auf andere oder gar auf alle Menschen zu beziehen sind, z. B. die Opferung Isaaks, 1 Mos. 22. Überhaupt gilt in bezug auf das Leben und das Tun der Heiligen, woran die Apologie erinnert:[1569] Ceterum *exempla* iuxta *regulam,* hoc est, iuxta scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra Scripturas interpretari convenit.[1570]

1568) Vgl. Luthers Darlegung, St. L. XX, 146 ff. 1569) M. 284, 60.

1570) Einzelne Fragen. 1. Gelten die 3 Mos. 18 gegebenen Eheverbote nur für Israel unter dem Gesetzesbund, oder haben sie allgemeine Verbindlichkeit? Daß diese Frage mit Ja zu beantworten sei, ist ausführlich dargelegt: Walther, Pastorale, S. 204 ff.; Verhandlungen der siebten Versammlung der Synodalkonferenz, 1878, S. 5 ff.; Lehre und Wehre 19, 295 ff.; 22, 105 ff. — 2. Ist der Sonntag an Stelle des jüdischen Sabbats von Gott geboten oder nur kirchliche Ordnung? Vgl. die ausführliche Darlegung: „Die Lehre der lutherischen Kirche vom Sonntag", L. u. W. 10, 321 ff.; 11, 4 ff. 33 ff. 65 ff. Augustana, Art. 28, M. 67, 57: „Die es dafür achten, daß die Ordnung vom Sonntag für den Sabbat als nötig aufgerichtet sei, die irren sehr. Denn die Heilige Schrift hat den Sabbat abgetan." Sehr ausführliches Material über die ganze Frage und insonderheit auch über die Abweichung späterer lutherischer Theologen von Schrift und Bekenntnis (seitens Gerhards, auch Quenstedts) bei Baier-Walther III, 351 ff. — 3. Über den Wucher vgl. die Zitate bei Baier-Walther III, 358—366. Ferner: Thesen über den Wucher. Mit beigefügten Erläuterungen aus Luthers und anderer Theologen Schriften. St. L. 1876 (Abdruck aus L. u. W. 1866, S. 325 ff.). Bericht der Allgemeinen Synode vom Jahre 1869. Sehr ausführlich handelt vom Wucher Chemnitz in seinen Loci, Ausg. Wittenberg 1623, II, 169 sqq., c. VI: De Usura. Diese Chemnitz' Art entsprechende, sehr ruhige und lichtvolle Darstellung ist in deutscher Übersetzung mitgeteilt L. u. W. 10, 171 ff. unter der Überschrift: „Martin Chemnitz über den Wucher." Auch in der lutherischen Kirche Amerikas sind über die „Wucherfrage" eingehende Verhandlungen geführt worden. Erschwert wurde die Verständigung einigermaßen durch die komplizierte und zum Teil in verschiedenem Sinne verwendete Terminologie. Man kann hierüber nachlesen z. B. RE.[2] XVII, 341 ff. unter dem Titel: „Wucher, kirchliche Gesetze darüber." Über den Verlauf der Verhandlungen innerhalb der lutherischen Kirche Amerikas haben wir uns das folgende Urteil gebildet: Daß das Leihen an Arme oder an solche, die sich in Not befinden, ohne „Zins" oder „Interessen" geschehen solle, wurde allerseits zugegeben. Eine Differenz trat hervor bei der Frage, wie es bei dem Leihen an Nicht-Arme zum Zweck des Geschäftemachens zu halten sei. Dieser Differenz liegt die verschiedene Beantwortung nur

4. Die Ursache der Sünde.

Im gefallenen Menschen findet sich die stark hervortretende Neigung, Gott und Kreaturen für die Sünde verantwortlich zu machen und so die Schuld für die Sünde ganz oder teilweise

---

einer Frage zugrunde. Es ist dies die Frage, die nach Luthers Vorgang so formuliert werden kann: Sind dem „Hundert“ natürlicherweise „Fünfe angewachsen“ oder nicht? Die mit Luther auf diese Frage mit Nein antworten, urteilen demgemäß, daß die *a priori*-Feststellung gewisser „Zinsen“ oder „Interessen“ zu verwerfen sei; man müsse warten, ob und wieviel „Glück“ (Luthers Ausdruck) die Hundert während des Jahres gehabt haben. Die auf die obige Frage mit Ja antworten, also dafürhalten, daß dem Hundert natürlicherweise Fünfe angewachsen seien, halten es für recht, daß *a priori* fünf Prozent oder irgendeine bestimmte Summe gefordert werde. Die innerhalb der lutherischen Kirche Amerikas diese Stellung einnehmen, erklären aber zumeist gleichzeitig, daß es von der Liebe gefordert sei, die stipulierten „Interessen“ oder „Zinsen“ nicht anzunehmen, falls das Hundert die „Fünfe“ tatsächlich nicht gebracht habe. Sie geben also ihren Fundamentalsatz vom natürlichen Angewachsensein der Fünfe preis und stellen sich in praxi auf Luthers Fundamentalsatz, daß dem Hundert nicht natürlicherweise Fünfe anhängen. Warum von dieser Seite nicht von vornherein Luthers Satz zugestimmt wurde, ist uns bis auf diesen Tag ein logisches und psychologisches Rätsel geblieben. Daß Luthers Satz richtig ist, davon kann sich jeder handgreiflich dadurch überzeugen, daß er Hundert auf ein Jahr liegen läßt und nach Verlauf eines Jahres nachsieht, ob ihm Fünfe angewachsen seien. Wichtig ist auch, festzuhalten, daß wir zur richtigen Beurteilung der Wucherfrage in dem angegebenen Sinne gar nicht des Lichtes der Heiligen Schrift bedürfen, sondern nur eines durchschnittlichen Gebrauchs der natürlichen Vernunft, die uns Menschen auch noch nach dem Sündenfall, Gott sei Dank, geblieben ist. — 4. Auch über die sogenannte „Lebensversicherung“ wurde und wird viel verhandelt. Daß auch manche Christen in bezug auf diese Frage sich etwas schwer zurechtfinden, hat nach unserer Beobachtung seinen Grund vornehmlich darin, daß sie Lebensversicherung und Feuerversicherung parallelisieren. Das sind aber zwei Dinge, die bei näherer Besichtigung nicht in eine Klasse gehören, sondern so verschieden sind, daß sie gar nicht miteinander verglichen werden können. Die Feuerversicherung beruht auf der gemeinsamen Tragung eines wirklich erlittenen Verlustes, der nach seinem Geldwert abgeschätzt und ausdrücklich bestimmt ist. Unsers Wissens gibt es keine Feuerversicherungsgesellschaft, die ein Gebäude, dessen wirklicher Wert z. B. nur hundert Dollars ist, zum Betrage von zehntausend Dollars versichern würde. Bei der sogenannten Lebensversicherung hingegen wird gar nicht nach dem finanziellen Wert des „versicherten“ Objekts gefragt. Eine Person, die finanziell vielleicht völlig wertlos ist, wohl gar für die Familie und für die menschliche Gesellschaft überhaupt einen finanziellen Minuswert darstellt, kann je nach der Höhe, in der die Gesellschaft Versicherungen annimmt, zu 2000 oder 5000 oder 10,000 Dollars oder noch höher „versichert“ werden. Die Transaktion nimmt daher die Gestalt einer Wette auf die mutmaßliche Lebensdauer des Versicherten an. Eine ausführliche Darlegung des Charakters der Lebensversicherung, daß sie nämlich nicht wohl als Entschädigungskontrakt aufgefaßt werden kann, findet sich in „Sätze

von der eigenen Person abzuwenden. So schon Adam und Eva nach dem Fall, 1 Mos. 3, 12: „Das Weib, das du mir zugesellet hast, gab mir von dem Baum, und ich aß"; V. 13: „Die Schlange betrog mich also, daß ich aß." Diese Weise ist typisch für das ganze gefallene Menschengeschlecht. In Lehre und Praxis werden immer wieder Fragen wie diese aufgeworfen: „Warum hat Gott einen Menschen mit der Möglichkeit des Falles geschaffen?" und: „Warum läßt Gott auch jetzt noch Menschen versuchen, da er nach seiner alles regierenden Providenz sehr leicht jede Versuchung von ihnen fernhalten könnte?" Diese und ähnliche Fragen haben die Tendenz, die Frage von der causa peccati zu verwirren.

Nach der Schrift ist die Ursache der Sünde im Menschen a. der Teufel, der zuerst sündigte, dann den Menschen verführte und

---

über Lebensversicherung", L. u. W. 54, 241 ff. (Verfasser: D. F. Bente). In der letzten These (37) ist auch darauf hingewiesen, daß und weshalb es auch für Christen manchmal schwer wird, das Verwerfliche der Lebensversicherung zu erkennen, und daß deshalb die Lebensversicherung nicht für sich, wenn nicht andere, schwerwiegende Versündigungen hinzukommen, zum Gegenstand der eigentlichen Kirchenzucht zu machen sei. Hinzugefügt wird aber mit Recht, daß die rechte Belehrung in bezug auf die landesübliche Lebensversicherung nicht unterbleiben sollte. — 5. Was ist vom öffentlichen Lehren und Reden der Frauen zu halten? Bekanntlich ist man in einigen Sektenkreisen über diese Frage längst hinaus. Schriftstellen wie 1 Kor. 14, 34. 35 und 1 Tim. 2, 11—15 werden, weil angeblich auf „orientalischer Anschauung" beruhend, als Norm für unsere Zeit abgelehnt. Es ist auch nach Luthers Stellung gefragt worden. Aber Luther ist keine unser Gewissen bestimmende Autorität, wiewohl Luther, wie wir bereits früher sahen, einerseits sagt, daß dem Weibe „Ehrfurcht" (reverentia) gebühre als der Mutter des Menschengeschlechts, andererseits sehr entschieden betont, daß das Weib nicht zum öffentlichen Lehr- und Regieramt geordnet sei. Was die Schrift lehrt, sei hier, wo es sich um eine christliche Lebensnorm handelt, nochmals kurz zusammengefaßt. Die Frauen sollen *καλοδιδάσκαλοι* sein (Tit. 2, 3) der Kinder und vor Frauen. Sie sind dazu besonders geschickt, weil sie „Kinder lieben" (*φιλότεκνοι*, Tit. 2, 4). Aber das öffentliche Reden und Lehren ist ihnen untersagt, nicht nach orientalischer, sondern nach Gottes Anschauung, weil Gott durch seinen inspirierten Apostel sagt 1 Tim. 2, 12: „Einem Weibe gestatte ich nicht, daß sie lehre." Gott führt dafür auch zwei Gründe an: 1. Adam ist am ersten gemacht, danach Eva. 2. Das Weib hat eine schädliche Neuerung, die Sünde, in die Welt gebracht. Die beliebte Berufung auf Gal. 3, 28 („Hier ist kein Mann noch Weib") ist ein eklatanter Mißbrauch der Stelle, da sie von dem gleichen Anteil an der von Christo erworbenen Gnade und Seligkeit handelt, aber den Unterschied der sozialen Stände nicht aufhebt. Derselbe Apostel, welcher Gal. 3, 28 geschrieben hat, sagt 1 Tim. 2, 13: „Einem Weibe gestatte ich nicht, daß sie lehre", und 1 Kor. 14, 35: *αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναιξὶν ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν.*

auch jetzt noch bei Ungläubigen die treibende Kraft ist und bei den Gläubigen der Versucher zum Bösen. Joh. 8, 44 heißt es von den ungläubigen Juden, sie seien *ἐκ πατρός τοῦ διαβόλου*, und 2 Kor. 11, 3 in bezug auf solche, die von der Obrigkeit der Finsternis bereits errettet sind (Kol. 1, 13): „Ich fürchte, daß nicht, wie die Schlange Eva verführte mit ihrer Schalkheit (*ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ*), also auch eure Sinne verrücket werden von der Einfältigkeit in Christo.“ Wegen der Verführung der Menschen zur Sünde heißt der Teufel Joh. 8, 44 der Menschentöter von Anfang, *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς*, und weil der Teufel prima causa peccati ist, der Erfinder der Sünde, so reden wir mit Recht von der Sünde als Teufelswerk, und zwar auch bei den Sünden der bereits gläubigen Menschen. Die letztere Tatsache kommt klar zum Ausdruck, wenn Christus keinen Geringeren als Petrus, als dieser ihn vom Leidens- und Sterbensgang abhalten wollte, Matth. 16, 23 mit den Worten anredet: „Hebe dich, Satan, von mir“, *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ*.[1571] — Die Ursache der Sünde im Menschen ist b. der sündigende Mensch selbst, weil das Verführtwerden zur Sünde die Täterschaft und die Verantwortlichkeit des sündigenden Menschen nicht aufhebt. Dies ist klare Lehre der Schrift. Obwohl Eva und Adam vom Teufel verführt waren, sind sie schuldig und werden von Gott gestraft, 1 Mos. 3, 16—18. Nach 2 Thess. 2, 9 ff. bleiben die vom Teufel und vom Antichrist durch allerlei lügenhafte Kräfte und Zeichen und Wunder Verführten Gott verantwortlich und werden von Gott gerichtet. Matth. 18, 7: „Wehe der Welt der Ärgernisse halben“, die sie erleidet, wodurch sie aber nicht schuldlos wird. Dasselbe sagt auch jedem Menschen die Tatsache des bösen Gewissens nach dem Sündigen, wie 1 Mos. 3, 8 Adam und Eva nach dem Sündigen sich vor Gott versteckten. Über die causa peccati heißt es im 19. Artikel der Augustana: Tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum.[1572] So bleibt der Mensch, wie die Dogmatiker es

1571) Das Verhältnis der Schlange, 1 Mos. 3, 1 ff., zum Teufel, das die alten Theologen mit den Worten bezeichnen: Serpens verus, sed instrumentum diaboli, hätte man nie in Frage stellen sollen. 1 Mos. 3, 1. 14 wird die Schlange klar als eine wirkliche Schlange beschrieben und V. 15 als der durch die Schlange Handelnde der Teufel genannt, als dem durch den Weibessamen der Kopf zertreten wird. So auch 1 Joh. 3, 8; 2 Kor. 11, 3 und auch Offenb. 12, 9: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος*.

1572) Daß Gott durch seine alles tragende und regierende Providenz sowie durch die Tatsache, daß er Sünden mit Sünden straft, nicht die schaffende causa

ausdrücken, „Subjekt der Sünde" (subiectum quod peccati), obwohl er ursprünglich vom Teufel zur Sünde verführt wurde und auch noch jetzt, solange er nicht an Christum glaubt, vom Teufel völlig beherrscht wird (Kol. 1, 13) und nicht anders kann als sündigen (Röm. 8, 7). Wird gefragt, wo im Menschen die Sünde ihren eigentlichen Sitz habe, so ist zu sagen: Der eigentliche Sitz (subiectum *quo*) der *ἀνομία* ist da im Menschen, wo der *νόμος* seinen Sitz ursprünglich hatte und jetzt noch haben sollte, nämlich in der Seele des Menschen. Der Leib ist der Sitz der Sünde, insofern er das Organ der Seele ist. Die gegenteilige Ansicht, wonach der Leib im Gegensatz zur Seele der Sitz der Sünde sein soll und die Seele als eine unschuldige Gefangene beklagt wird, entstammt dem Heidentum. Christus sagt klar Matth. 15, 19: *ἐκ τῆς καρδίας* kommen arge Gedanken: Mord, Ehebruch usw. Das Herz ist also der eigentliche Sitz der Sünde und die Geburtsstätte aller inneren und äußeren sündlichen Akte.

5. Die Folgen der Sünde.

Weil Gott die Sünde, das ist, die Abweichung von seinem *νόμος*, verboten hat, so macht die Sünde den Menschen vor Gott schuldig (Röm. 3, 19: *ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ*, reatus culpae) und bringt ihn unter die Strafe, die Gott auf die Sünde gesetzt hat (Gal. 3, 10: *ἐπικατάρατος* ist jeder, der nicht bleibt in alle dem, das geschrieben steht *ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου*, reatus poenae). Ferner: Weil hinter dem *νόμος* nicht menschliche, sondern göttliche Autorität steht, so ist die Art und der Umfang der Strafe nicht nach menschlichem Dafürhalten, sondern lediglich nach Gottes geoffenbartem Wort zu bestimmen. Nach Gottes geoffenbartem Wort ist die Sünde in jedem Fall ein Kapitalverbrechen, das heißt, sie macht in jedem Fall des Todes schuldig. Dahin lauten die Schriftaussagen sowohl im Alten als im Neuen Testament. 1 Mos. 2, 17:

---

der Sünde wird, wurde schon früher dargelegt. Konkordienformel, M. 722, 83: Magna cura considerandum est, quando Dominus *peccata peccatis punit*, hoc est, cum eos, qui aliquando conversi fuerant, propter subsequentem securitatem carnalem, impoenitentiam, contumaciam in sceleribus et propter voluntaria flagitia *punit excaecatione et induratione*, id non ita accipiendum esse, quasi Deus nunquam serio voluisset, ut tales ad agnitionem veritatis pervenirent et salutem consequerentur. Im Widerspruch mit Schrift und Bekenntnis sagt Fecht, Syllog. Controv., p. 109, bei Baier-Walther II, 274: Impropria nec unquam imitanda, imo in Deum iniqua quorundam locutio est: Deum peccata peccatis punire.

„Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben." Im Neuen Testament, Röm. 5, 12: διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Der Tod kann auf Grund der Schrift als ein dreifacher bezeichnet werden. Er ist 1. der Tod der Seele oder der „geistliche Tod", das ist, die Aufhebung der Gemeinschaft der Seele mit Gott. Es steht ja so, daß die Seele nur durch ihre Gemeinschaft mit Gott lebt, wozu sie geschaffen ist. Sie lebt dadurch, daß sie an Gott hängt, ihm glaubt und vertraut und ihn liebt. Mit der Sünde aber tritt das böse Gewissen ein und eo ipso die innerliche Flucht vor Gott, also die Trennung der Seele von Gott. Wir sehen dies sehr deutlich an Adam. Adam war durch die begangene Sünde in dem Maße innerlich oder der Seele nach von Gott getrennt, daß er auch äußerlich vor Gott floh, als er die Stimme Gottes im Garten hörte. Luther bemerkt zu 1 Mos. 3, 11,[1573]) daß Adam, als er vor Gott floh, „mitten im Tode und in der Hölle" war. Adam kam aus dem Tode und der Hölle erst wieder zum geistlichen Leben, als er das Evangelium von dem Weibessamen hörte und glaubte und so an die Stelle des bösen Gewissens das gute Gewissen trat. Luther sagt in seiner Darlegung des Sinnes der Worte 1 Mos. 3, 15 (daß der Weibessame der Schlange den Kopf zertreten werde):[1574]) „Dies ist der Text, welcher Adam und Eva lebendig gemacht und aus dem Tode wieder zum Leben erweckt hat, welches sie durch die Sünde verloren hatten." Ferner:[1575]) „Der Spruch [da Gott zur Schlange sprach: „Des Weibes Same soll dir den Kopf zertreten"] ist die Absolution, damit er ihn ledig gesprochen hat und uns alle. Denn ist der Same so stark, daß er der Schlange den Kopf zertritt, so zertritt er auch alle ihre Gewalt; so ist der Teufel überwunden und aller Schade hinweg, den Adam hatte, und kommt in den Stand, da er vorher inne war." 1 Mos. 3, 15: „Derselbe wird dir den Kopf zertreten" ist im Neuen Testament wieder aufgenommen durch 1 Joh. 3, 8: „Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre." Daß diese Zerstörung der Werke des Teufels durch den Versöhnungstod Christi geschah, ist Joh. 12, 31 und Joh. 16, 11 ausdrücklich ausgesprochen. Von hier aus erkennen wir klar, was „geistliches Leben" und was „geistlicher Tod" im Sinne der Schrift ist. Geistliches Leben ist nach dem Sündenfall in einem Menschen dann vorhanden, wenn er durch den Glauben an Christi Versöhnungswerk das böse Gewissen überwunden hat und zum Frieden mit Gott gekommen ist. Im Zustande des geistlichen Todes

1573) St. L. I, 215. 1574) St. L. I, 240. 1575) St. L. III, 66.

befindet sich ein Mensch nach dem Sündenfall dadurch, daß er ob seiner Sünde notwendig ein böses Gewissen vor Gott hat und also auf der innerlichen Flucht vor Gott sich befindet. Die Schrift beschreibt den Tod der Seele oder den geistlichen Tod kurz mit den Worten „lebendig tot", wie es 1 Tim. 5, 6 von der Witwe, die in Wollüsten lebt, heißt: *ζῶσα τέθνηκεν*. — 2. Mit dem geistlichen Tode oder dem Tode der Seele ist für den sündigen Menschen eine Katastrophe verbunden, deren Furchtbarkeit nur deshalb nicht in ihrem ganzen Umfange erkannt wird, weil sie eine tägliche Erscheinung ist. Das ist der leibliche Tod (mors corporalis sive temporalis). Der leibliche Tod ist nicht weniger als eine Auseinanderreißung des Menschen, die Trennung von Seele und Leib, zu deren Verbindung oder Einheit doch der Mensch von Gott erschaffen wurde. Daß dieses an sich so schreckliche Ereignis für die Christen die Schrecken verliert, weil es ihre Seele ins Paradies (Luk. 23, 43) und zum Sein bei Christo (Phil. 1, 23) führt, kommt daher, daß sie schon in diesem Leben durch den Glauben an Christum aus dem geistlichen Tode zum geistlichen Leben erweckt waren. — 3. Auf den geistlichen und leiblichen Tod folgt, wenn nicht durch den Glauben an Christum die Sündenschuld aus dem Herzen und Gewissen fortgeräumt ist, der ewige Tod (mors aeterna). Der ewige Tod ist nicht die Vernichtung oder das Aufhören des Seins, sondern das ewige Sein nach Seele und Leib in der Qual, 2 Thess. 1, 9: *ὄλεθρον αἰώνιον*, Matth. 25, 46: *κόλασις αἰώνιος*. Hollaz, Examen, De Peccato, qu. 20: Mortem *spiritualem* sequitur mors corporalis et aeterna.

Schuld und Strafe der Sünde sind auf Grund der Schrift unabläßig zu lehren, weil der Mensch nach seiner verderbten Natur Schuld und Strafe wegzudisputieren sucht, nach dem Vorgang des Teufels und der gefallenen ersten Menschen.[1576] Die zeitlichen Strafen, obwohl sie vor Augen liegen (Unordnung im Reich der Natur: mühevolle Arbeit, Schmerzen, Unglücksfälle durch Sturm, Wasserfluten, Erdbeben, Kriege, der zeitliche Tod) werden nicht als Gerichte Gottes über die Sünde, sondern als Naturereignisse angesehen.[1577] Die ewige Strafe, obwohl sie ebenfalls vom Ge-

1576) 1 Mos. 3, 4. 5 — 1 Mos. 3, 12. 13.

1577) Die ausführliche Darlegung Luthers zu 1 Mos. 3, 16—19, St. L. I, 249 ff. 254: „Sind doch alle Kreaturen wider uns und beinahe auf unsern Untergang gerichtet und gerüstet. Wie viele kommen ihrer wohl durch Feuer und Wasser um? Was muß man sich für Gefährlichkeit versehen von wilden und

wissen bezeugt wird (Röm. 1, 32; Hebr. 2, 15), wird unter irriger Berufung auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes in Frage gestellt.[1578] Auch die Christen, sofern sie noch das Fleisch an sich haben, stehen in beständiger Gefahr, Schuld und Strafe der Sünde zu vergessen. Die Worte Mark. 9, 43—48 (die Bedrohung mit dem „ewigen Feuer") sind nach dem Kontext gerade auch den Gläubigen gesagt. Es ist dies nötig, damit sie unaufhörlich bedenken, was die notwendige Konsequenz auch ihrer Sünden sein würde, wenn sie nicht durch tägliche Buße im geistlichen Leben bleiben und das Fleisch samt seinen Lüsten und Begierden kreuzigen würden. Daher die Bitte der Gläubigen Ps. 90, 12: „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden!"

Hieran schließt sich die Frage, was von den Strafen zu halten sei, die auch noch über die Gläubigen in diesem Leben kommen, Ps. 73, 14. Den Gläubigen werden ja ihre Sünden nicht zugerechnet, Röm. 4, 8. Schuld und Strafe ihrer Sünden ist von ihnen genommen, Röm. 8, 33; Jes. 53, 5. 6. Sie haben Frieden mit Gott, Röm. 5, 1 ff. Die Schrift nennt jene Strafen einerseits auch ein göttliches Gericht über die Sünden der Gläubigen, 1 Petr. 4, 17: „Es ist Zeit, daß das Gericht (κρίμα) anfange am Hause Gottes." Andererseits sagt die Schrift ebenso klar, daß diese Strafen den Charakter der väterlichen Züchtigung tragen (castigationes paternae) und die Bewahrung vor Abfall zum Zweck haben, 1 Kor. 11, 32: „Wenn wir gerichtet werden, so werden wir von dem HErrn gezüchtiget (παιδευόμεθα), damit wir nicht mit der Welt verdammt werden" (κατακριθῶμεν). *Luther nennt daher die Strafen der* Gläubigen „eine gnädige und fröhliche Strafe".[1579]

---

giftigen Tieren, die nicht allein unserm Leibe, sondern dem auch, so zu unserer Nahrung gewachsen ist, Schaden tun! Ich geschweige, daß wir auch selbst aufeinander fallen und [einander] erwürgen, als wäre sonst keine andere Pest und Unglück, das uns nachschliche." Kol. 255: „Was sind Dornen, Disteln, Wasser, Feuer, Raupen, Fliegen, Flöhe, Läuse, Wanzen usw. samt und sonders anderes denn Boten, die uns von der Sünde und dem Zorne Gottes predigen? . . . Darum leben wir wissentlich und mit sehenden Augen in einer mehr denn ägyptischen Finsternis. Und ob wir wohl allenthalben und von allen Kreaturen des Zornes Gottes erinnert werden und er uns schier in die Augen gesteckt wird, geben wir doch nicht Achtung darauf, sondern lieben dieses zeitliche Leben und hangen daran, als wäre es die einzige Lust."

1578) Die nähere Darlegung unter dem Abschnitt „Die ewige Verdammnis", Bd. III, 612 f.

1579) St. L. I, 243. Vgl. über die Strafen der Gläubigen Apologie, M. 196, 53 ff., im Gegensatz zu den Römischen, die diesen Strafen satisfaktorischen Cha=

Die Erbsünde.

(De peccato originali.)

1. Der Begriff der Erbsünde.

Die Erbsünde, das heißt, die Sünde, welche nicht getan, sondern jedem Menschen seit Adams Fall angeboren wird, umfaßt zweierlei: a. die Erbschuld (culpa hereditaria), das ist, die Schuld der einen Sünde Adams, die Gott allen Menschen zurechnet; b. das Erbverderben (corruptio humanae naturae hereditaria), das infolge der Zurechnung der Schuld Adams durch die natürliche Abstammung von den gefallenen Eltern auf alle Nachkommen fortgepflanzt wird. Schriftbeweis für die Erbschuld: Röm. 5, 18: *Δι' ἑνὸς* — nämlich Adams — *παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα*, „durch eines Sünde kam es über alle Menschen zum Verdammungsurteil"; V. 19: *Διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου* — nämlich Adams — *ἁμαρτωλοὶ κατεσθάτησαν οἱ πολλοί*, „durch den Ungehorsam des einen Menschen wurden die Vielen als Sünder hingestellt". Der Schriftbeweis für das Erbverderben, das durch die natürliche Geburt fortgepflanzt wird: Ps. 51, 7: „Siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeugt, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen"; Joh. 3, 6: „Was vom Fleisch (*ἐκ τῆς σαρκός*) geboren wird, das ist Fleisch" (*σάρξ*). Daß *σάρξ* hier nicht bloß den Leib, sondern den ganzen sündigen Menschen, und zwar gerade auch nach der Seele mit allen ihren Kräften und Bewegungen, bezeichnet, geht aus dem Kontext hervor. Es bezeichnet die Beschaffenheit eines Menschen, der außerhalb des Reiches Gottes sich befindet und wiedergeboren werden muß, wenn er in das Reich Gottes kommen will, V. 3. 5. Eine Parallele für diese Bedeutung des *σάρξ* haben wir Röm. 8, 7: „Fleischlich gesinnet sein (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*) ist eine Feindschaft wider Gott."

---

rakter zuschreiben. Dogmatiker unterscheiden zwischen *τιμωρία* und *παιδεία*. Unter *τιμωρία* verstehen sie die adäquate Sündenstrafe, die über die Verächter des Versöhnungsblutes Christi kommt (Hebr. 12, 29) und in nichts weniger als in der ewigen Verdammnis besteht. Unter *παιδεία* verstehen sie die castigationes paternae, die nicht Strafen im strikten Sinne sind (non ad vindicandam culpam iniuriamque Deo illatam compensandam inferuntur), sondern den Zweck haben, die vor der ewigen Verdammnis zu bewahren, denen Sündenschuld und Sündenstrafe durch den Glauben an die stellvertretende Genugtuung Christi erlassen ist, 1 Kor. 11, 32.

Der menschliche Widerspruch hat sich sonderlich gegen die Erbschuld gerichtet. Pelagianer, Sozinianer, Arminianer, sogar neuere Lutheraner behaupten, dem Menschen könne nur das als Sünde zugerechnet werden, was er selbst getan habe.[1580] Die Stärke des Widerspruchs durchläuft alle Grade, von der einfachen Ablehnung an bis zur entschiedenen Gotteslästerung.[1581] Wir müssen freilich zugestehen, daß das menschliche Gefühl gemäß der Blindheit, die in uns ist (*ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*, Eph. 4, 18), sich gegen die Tatsache der Erbschuld geradezu empört. Aber das ändert nicht das Geringste an der Tatsache, die Gott in seinem Wort Röm. 5, 18. 19 bezeugt, daß es durch eines Menschen Sünde zu einem Verdammungsurteil (*κατάκριμα*) über alle Menschen kam, und daß durch eines Menschen Ungehorsam die ganze Menschenmenge (*οἱ πολλοί*) vor Gott in die Kategorie der Sünder gestellt wurde (*ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*). Sodann liegt die Zurechnung der Sünde Adams uns klar und deutlich in der Tatsache vor Augen, daß Gott nach Adams Fall alle Menschen in dem Erbverderben (corruptio hereditaria) geboren werden läßt.[1582] Was die Gerechtigkeit dieser

1580) Die Zitate aus den Schriften der Pelagianer, Sozinianer und Arminianer bei Quenstedt I, 995. — Über amerikanische Sekten (Sozinianer, Unitarier, Arminianer, Quäker, Schäker, Mormonen, Siebententags-Adventisten usw.) vgl. die Zitate bei Günther, Symbolik[4], S. 152 ff. — Über neuere Lutheraner, wie Vilmar, das Zitat bei Baier-Walther II, 291 sq. aus Vilmars Dogmatik I, 370 ff. — Was die Dogmatiker über die Erbschuld lehren, ist kurz und richtig dargestellt bei Nitzsch-Stephan, S. 315 f. — Über die Abweisung der Erbschuld seitens neuerer Theologen, auch der meisten konservativen, Nitzsch-Stephan, S. 327 ff.

1581) Der Pelagianer Julianus: Non posse a Deo peccatum alienum parvulis imputari; bei Quenstedt I, 995. — Socinus: Falsum est, Adami delictum et inobedientiam hominibus imputatum fuisse; und der Sozinianer Volkelius: Nos pernegamus, Adami peccatum illius posteris imputari; bei Quenstedt, l. c. — Die Arminianer in ihrer Apologie contra Censuram Leydensium, p. 84: Nec Scriptura, nec veracitas, nec sapientia, nec bonitas divina, nec peccati natura, nec ratio [Beschaffenheit] iustitiae atque aequitatis permittunt, ut sic Adami posteris peccatum Adami imputatum fuisse dicant; bei Quenstedt, l. c. — Die Quäker in ihrer *Declaration of Faith* vom Jahre 1887: „Wir freuen uns, daß wir glauben, daß die Sünde niemand zugerechnet wird, bis sie das göttliche Gesetz übertreten, nachdem genügend Fähigkeit gegeben ist, es zu verstehen (S. 27); bei Günther, Symbolik[4], S. 153. Der Quäker Barclay redet in seiner Apologie (th. 4, 5) von der Erbschuld als einem schriftwidrigen Barbarismus; bei Günther, a. a. O.

1582) Hönecke, Ev.-luth. Dogmatik II, 413, nach dem Vorgang alter Dogmatiker: „Daß nun alle seit Adam gebornen Menschen gleich geboren werden als in dem Verderbenszustande befindliche, in welchen Adam durch den Fall geriet,

göttlichen Handlungsweise betrifft, so müssen wir die weitere Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß die Schrift die Zurechnung der Sünde Adams mit der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an die gesamte Menschheit parallelisiert, Röm. 5, 18. 19: *Ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς*, und V. 19: *Ὥσπερ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.* Wer die Zurechnung der Sünde Adams für ungerecht erklärt und deshalb abweist, muß konsequenterweise auch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi für ungerecht erklären und abweisen und damit einen außerhalb der christlichen Kirche gelegenen Standpunkt einnehmen. — Was den Beweis für die Erbschuld betrifft, so ist eine Erinnerung am Platze. Wir weisen freilich für die Gerechtigkeit der Zurechnung der Sünde Adams auf die Tatsache hin, daß Adam sowohl das moralische als das physische Haupt der ganzen Menschheit war, und daß darum die eine sündliche Tat Adams mit Recht allen seinen Nachkommen zugerechnet werde.[1583] Aber dagegen wird die Frage aufgeworfen, ob es denn recht sei, daß der Sohn die Missetat des Vaters trage.[1584] Wir mögen auch wohl sagen: Adami voluntas erat *interpres* voluntatis omnium hominum; das heißt, Gott habe vorausgesehen, daß wir unter den gleichen Umständen geradeso gehandelt haben würden wie Adam. Aber dagegen wurde und wird eingewendet, es scheine doch der Gerechtigkeit angemessener zu sein, jedes menschliche Individuum „sich selbst interpretieren zu lassen". Darum müssen wir

---

das hat nur darin seinen Grund, daß Gott die Tat Adams als ihre Tat ansieht, zur Schuld anrechnet und sie im Elendzustande der Erbsündhaftigkeit als in einem von ihnen selbst verdienten geboren werden läßt." Derselbe, S. 408 f.: „Der Fall Adams gereicht allen Menschen zur Schuld und Strafe, nicht nur darum, weil die durch den Fall erworbene und auf sie vererbte Sündhaftigkeit (peccatum originis originatum) sie vor Gott verdammlich macht (imputatio mediata), sondern auch so, daß der Fall Adams selbst (peccatum originis originans) ihnen zur Schuld angerechnet wird (imputatio immediata).

1583) So zitiert Quenstedt I, 995 aus Meisners Anthropologie: In unoquoque corpore, sive sit physicum sive politicum sive mysticum, id, quod facit caput, quatenus caput, hoc toti corpori iure imputatur. . . . Facta magistratus toti reipublicae, facta patris familias toti familiae imputantur, adeo ut liberi ob crimen rebellionis vel laesae maiestatis, licet a solo patre commissum sit, omnibus bonis iure spolientur a principe.

1584) So argumentiert Israel mit seinem Gott, Hesek. 18.

uns schließlich doch auf einen Grund stützen, vor dem naturgemäß aller Widerspruch verstummt. Es ist dies der Grund, auf den Quenstedt[1585]) nach Anführung mehrerer anderer Gründe mit den Worten hinweist: Deus ut iudex iure quo pollet summo crimen maiestatis laesae etiam in posteris . . . punit, „Gott als Richter, im Einklang mit seinem obersten Richterrecht, straft das Verbrechen der Verletzung seiner göttlichen Majestät auch an den Nachkommen". Diese Tatsache der göttlichen Zurechnung gehört nun einmal zu den "stubborn facts", gegen die zu argumentieren vergeblich, töricht und gottlos ist. Gott handelt stets gerecht, auch wo wir ihn nicht verstehen. Wir können und sollen Gottes Gerechtigkeit nicht nach menschlichem Maß messen.[1586]) Zudem wollen wir doch ob der Zurechnung der Sünde Adams nicht die andere daneben in der Schrift publizierte Tatsache vergessen, nämlich die Tatsache, daß derselbe Gott, der alle Menschen um Adams Sünde willen verurteilte, auch bereits alle Menschen um Christi Gerechtigkeit willen gerechtgesprochen hat. Das ist es ja, was der Apostel Paulus in dem Abschnitt Röm. 5, 12—21 ausführlich darlegt. Damit jedem Mißverständnis dieses Abschnittes vorgebeugt werde, faßt der Apostel selbst V. 18 seine ausführliche Darlegung mit *ἄρα οὖν* („demnach nun") in das Summarium zusammen: „Wie es durch eines Sünde zum Verdammungsurteil über alle Menschen kam, so kam auch durch eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen." Die Christen verstehen dies, indem sie singen: „Wie uns nun hat ein' fremde Schuld in Adam all' verhöhnet, also hat uns ein' fremde Huld in Christo all' versöhnet." [1587])

Die Tatsache des Erbverderbens (corruptio hereditaria) wird einigermaßen auch von der menschlichen Vernunft erkannt. Wir sehen daher, daß auch heidnische Schreiber auf eine von Geburt an den Menschen anhaftende Neigung zum Bösen hinweisen. Horaz:

1585) Systema I, 994.

1586) Darauf weist, wenn auch etwas schüchtern, Baier II, 290 mit den Worten hin: Ut subtilius disputetur, *quomodo* Deus lapsum protoplastorum posteris ipsorum nondum existentibus ita imputare potuerit, ut propterea etiam ipsos iustitia originali destitutos et peccatores nasci oporteret, non opus est, nec fortasse consultum. Sufficit enim *τὸ ὅτι* esse revelatum, etsi *τὸ πῶς* ignoretur.

1587) St. L. Gesangbuch, Nr. 236, 3. Auch Nr. 27, 2: „Was ich in Adam und Eva durch Sterben verloren, Hast du mir, JEsu, durch Leben und Leiden erkoren. Gütiger Gott, Alle mein Jammer und Not Endet sich, da du geboren."

Nam vitiis nemo sine nascitur; optimus ille est, qui minimis urgetur.[1588] Derselbe: Naturam expellas furca, tamen usque recurret.[1589] Cicero: Simulatque editi in lucem et suscepti sumus in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur.[1590] Aber der ganze Umfang des angebornen sündlichen Verderbens und die Herkunft dieses Verderbens von dem Fall der ersten Menschen wird nur aus der Offenbarung der Heiligen Schrift erkannt. Auf diese Tatsache weisen die Schmalkaldischen Artikel mit den Worten hin: „Solche Erbsünde ist so gar eine tief böse Verderbung der Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden.“[1591] Wie wenig z. B. Cicero von der Verderbtheit der menschlichen Natur erkannt hat trotz seines „ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur“, geht daraus hervor, daß er sowohl im vorhergehenden als im folgenden die menschliche Natur für im Grunde gut erklärt und die herrschende Lasterhaftigkeit auf den übeln Einfluß der Ammen, der Lehrer und der vielgehörten und vielgelesenen Dichter zurückführt. Die Konkordienformel bemerkt daher, daß „kein Philosophus, kein Papist, kein Sophist, ja keine menschliche Vernunft, wie scharf dieselbe auch immer sein mag, die rechte Erklärung [von der Tiefe des Erbverderbens] geben kann, sondern aller Verstand und Erklärung muß allein aus Heiliger Schrift genommen werden“.[1592] Über die Herkunft des Erbverderbens von dem Fall der ersten Menschen sagt Rolle:[1593] „Ohne die göttliche Offenbarung kann niemand wissen, daß die Neigung zum Bösen aus dem Fall der ersten Eltern herkomme, wahrhaftig Sünde und der Mensch deshalb der ewigen Verdammnis unterworfen sei.“

In bezug auf das Erbverderben irren: 1. alle, welche das Erbverderben gänzlich leugnen, indem sie behaupten, daß die Sünde von den Eltern auf die Kinder übergehe nicht durch die natürliche Abstammung (generatione), sondern durch das böse Beispiel (exemplo), gegen Joh. 3, 6: *Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν;*[1594] 2. alle, welche ein Erbverderben zwar zugeben, aber

---

1588) Satir. I, 3, 68 sq.
1589) Epist. I, 10, 24.
1590) Tuscul. Disp. III, 1.
1591) M. 310, 3.
1592) M. 586, 60.
1593) Zitiert bei Baier-Walther II, 281.
1594) So die Pelagianer: Peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed *imitatione* transisse. (Bei Seeberg, Dogmengeschichte

leugnen, daß es Sünde sei, weil peccatum immer voluntarium sein, das ist, aus Überlegung, Selbstentscheidung usw. hervorgehen müsse, gegen Eph. 2, 3: *τέκνα φύσει ὀργῆς*;[1595] 3. alle, welche das Erbverderben verringern. Dies geschieht seitens der Semipelagianer und Synergisten aller Zeiten, indem sie den Menschen nach dem Fall nicht für tot (*νεκρός*) in Sünden halten (Eph. 2, 1. 5), sondern ihm in verschiedenem Grade und unter verschiedenen Benennungen noch so viel Fähigkeit in geistlichen Dingen zuschreiben, daß die Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit nicht allein

---

I, 263, aus Augustinus' De Peccator. Meritis et Remiss. I, 9, 9; vgl. bei Quenstedt I, 999 das Zitat aus Augustinus' De Nat. et Grat., c. 9: In Adamo peccasse omnes, non propter peccatum nascendi origine attractum, sed propter *imitationem* dictum est.) Gerade wie unter den Heiden Seneca, Epist. 69: Erras, si existimas, nobiscum nasci vitia; *supervenerunt*, ingesta sunt. (Bei Quenstedt I, 999.) Ebenso die Sozinianer; Zitate bei Günther, Symbolik 4, S. 148; bei Quenstedt I, 1000; bei Plitt, Grundriß der Symbolik 3, S. 154.

1595) So Zwingli in Fidei Ratio, Niemeyer, p. 20: Velimus igitur nolimus admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adae, non proprie peccatum esse, quomodo iam expositum est; non enim est facinus contra legem. *Morbus* igitur est proprie et *conditio*. — Rom lehrt Trid., sess. V, 5, Smets, S. 18 f., daß die nach der Taufe noch zurückbleibende Neigung zur Sünde (concupiscentia, fomes) nicht mehr Sünde sei, obwohl die Schrift sie manchmal Sünde nenne: Hanc concupiscentiam, quam aliquando (Rom. 6, 7. 8; Col. 3) apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit. Ebenso Cat. Rom., De Baptismo, qu. 32: qui tamen motus (animi appetitio natura sua rationi repugnans), si voluntatis consensum aut negligentiam coniunctam non habeat, *a vera peccati natura longe abest*. — Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß unter den neueren Theologen auch Hofmann die Sünde erst mit der „bewußten" Selbstbestimmung beginnen läßt und daher konsequenterweise leugnet, daß das Erbverderben Sünde sei. Über die amerikanischen Sekten, welche die Erbsünde als Sünde leugnen, Günther, Symbolik 4, S. 152 ff. Über die Methodisten Günther, S. 151: „Die Methodisten, deren Glaubensartikel ein Auszug aus den 39 Artikeln der Episkopalen sind, lassen im Artikel von der Erbsünde die wichtigen Worte aus: ‚Es bleibt auch in den Wiedergebornen dies Verderben der Natur. . . . Und obgleich bei den Wiedergebornen und Gläubigen um Christi willen keine Verdammnis ist, so bezeugt doch der Apostel, daß die Lust an sich die Art und Natur der Sünde habe.' . . . Die Lehre, daß die böse Lust auch in den Wiedergebornen wahrhaftig Sünde sei, paßt nicht zu ihrer Lehre von der vollkommenen Heiligung." Über Wesleys Ausspruch: "Such [involuntary] transgressions *you* call sins, if you please; *I do not*" vgl. Bd. III, 37, Note 112.

von Gottes Gnade um Christi willen abhängt, sondern auch von des Menschen Mitwirkung, seiner Selbstbestimmung oder Selbstentscheidung, seinem rechten Verhalten und seiner geringeren Schuld im Vergleich mit andern usw.[1596]

Weil bei jeder Verringerung des Erbverderbens, sei es in grober römisch-arminianischer, sei es in feiner und feinster Weise,

---

1596) Die Papstsekte lehrt, daß im gefallenen Menschen das Vermögen zum Guten, das ist, zur Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit, nicht ganz verloren, sondern nur geschwächt sei. Trid., sess. VI, can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil *cooperari* assentiendo Deo excitanti et vocanti, quo *ad obtinendam iustificationis gratiam* se disponat ac praeparet, ... anathema sit. Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, ... anathema sit. Sess. VI, cap. 1, heißt es vom liberum arbitrium in Heiden und Juden: minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum. Die Arminianer vertreten im wesentlichen die römische Lehre, worüber ihnen Möhler (Symbolik[5], S. 634) Quittung ausstellt mit den Worten: „Ihre Lehrsätze hierüber [über das Erbverderben] sind so ziemlich die katholischen, weswegen sie auch, gleich der Synode von Trient, von einer erweckenden Gnade sprechen, welche die im gefallenen Menschen noch vorhandenen Kräfte nur aufregt, im Gegensatze zu den lutherischen Vorstellungen, nach welchen die höheren [die geistlichen] Kräfte im Menschen erst wieder geschaffen werden müssen.“ Quenstedt zitiert I, 1103 aus der arminianischen Collatio Haglensis (1610): Duae sunt fidei et conversionis causae, prima: gratia Dei tanquam praecedens et excitans, secunda: voluntas hominis sequens et *cooperans*. Nec donum fidei datur sine *cooperatione* voluntatis humanae. Affirmamus, hominem *cooperarium* esse in regeneratione. In der Apologia pro Confessione Remonstrantium, Leyden 1630, p. 162, heißt es, daß die Wirkung der Gnade Gottes sine *cooperatione* liberae voluntatis humanae keinen Erfolg haben würde. Über die arminianischen Sekten: Methodisten, Mennoniten usw., siehe die Zitate bei Günther, Symbolik[4], S. 159 ff. — Daß auch die synergistischen Lutheraner, von dem späteren Melanchthon an bis auf die neuere und neueste Zeit, die Schriftlehre vom Erbverderben verringern, kommt ausführlich zur Darstellung Bd. II, 542 ff., bei der Lehre von der Bekehrung, besonders unter den Abschnitten: „Die Einwände gegen die Alleinwirksamkeit Gottes“, S. 564 ff. Alle Redeweisen von einer facultas se applicandi ad gratiam, von einem vor der Bekehrung hergestellten liberum arbitrium, wonach der Mensch sich pro oder contra „selbst setzen“, „selbst bestimmen“, „selbst entscheiden“ könne, oder daß die tatsächlich eintretende Bekehrung abhänge vom rechten Verhalten des Menschen oder von einer geringeren Schuld, die bei ihm im Vergleich mit andern Menschen sich finde — alle diese und andere Redeweisen setzen voraus, daß der Mensch nach dem Fall nicht tot, sondern nur halbtot oder scheintot in Sünden sei, das heißt, sie gehören mit ihrer Lehre vom Erbverderben nicht in das lutherische, sondern in das römische und arminianische Lager.

die sich auch in die lutherische Kirche eingeschlichen hat, konsequenterweise die *sola* gratia und damit die ganze christliche Lehre aufgegeben wird, so lassen wir hier noch einen besonderen Abschnitt über die Wirkung des Erbverderbens auf den Verstand und Willen des Menschen folgen.

2. Die Wirkung des Erbverderbens auf den Verstand und Willen des Menschen.

Der natürliche Mensch, das heißt, der Mensch, wie er von Natur nach dem Sündenfall beschaffen ist, hat noch etwas Verstand in natürlichen Dingen, das ist, in den Dingen, die das irdische Leben betreffen,[1597] aber er ist völlig unfähig, die Wahrheit in den Dingen zu erkennen, die sich auf die Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit beziehen. Das Evangelium, das nach dem Sündenfall seine einzige Rettung ist,[1598] hält er in seiner natürlichen Beschaffenheit für Torheit und kann er nur für Torheit halten, 1 Kor. 2, 14: *μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι.* Das Gesetz hingegen, das ihn doch dem Zorne Gottes und der Verdammnis zuspricht,[1599] hält er für den naturgemäßen Rettungsweg. Daher stellt die Schrift allen natürlichgesinnten Menschen in bezug auf ihre Intelligenz das Zeugnis aus Eph. 4, 18: *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ;* Eph. 5, 8: *σκότος;* Jes. 9, 1: „Das Volk, so im Finstern wandelt"; Jes. 60, 2: „Finsternis bedeckt das Erdreich"; Gal. 3, 3: *ἀνόητοί ἐστε.* Dieser Mangel an Intelligenz kann auch durch keine menschliche Schulung und Kultur gehoben werden, wie die Schrift ebenfalls sehr klar bezeugt, daß die *σοφία θεοῦ*, das ist, das Evangelium von dem für die Sünden der Welt gekreuzigten Christus, auch von den Aristokraten der Menschheit nicht erkannt wird.[1600] Was den Willen des natürlichen Menschen dem Gesetze Gottes gegenüber betrifft, so stellt die Schrift den Tatbestand fest, a. daß er tatsächlich gegen Gottes Gesetz gerichtet ist, b. daß er auch nicht anders kann, als gegen Gottes Gesetz gerichtet zu sein, non potest non peccare; Röm. 8, 7: *Τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται.* Auch wenn der natürliche Mensch das äußerlich Gute will, z. B. Hungrige speisen, Nackende kleiden usw., so kann er dies doch nicht aus Liebe zu Gott oder um Gottes willen wollen, sondern im

---

1597) Augustana, Art. XVIII.
1598) Joh. 3, 16—18; Apost. 4, 12 usw.
1599) Gal. 3, 10—12.
1600) 1 Kor. 2, 6—9; Kol. 2, 8.

besten Falle nur aus natürlichem Mitleid. Das ist gut und edel auf natürlichem Gebiet oder auf dem Gebiet des bürgerlichen Lebens. Es hat auch zeitlichen Lohn, wie die iustitia civilis überhaupt;[1601] aber es ist und bleibt sündlich vor Gott, weil es nicht an die Forderung heranreicht, die Gott in seinem Gesetz an jeden Menschen stellt. Gottes Gesetz ist *νόμος πνευματικός* (Röm. 7, 14). Es ist nicht zufrieden mit Werken, die aus irgendwelchen Motiven hervorgehen. Es stellt vielmehr die sehr bestimmte Forderung, daß bei allem Tun des Menschen die Liebe zu Gott das Motiv sei, Matth. 22, 37: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte.“ Woher aber soll dem natürlichen Menschen die Liebe zu Gott kommen? Er hat ob seiner Übertretung des göttlichen Gesetzes ein böses Gewissen vor Gott und befindet sich daher auf fortwährender innerlicher Flucht vor Gott. Er lebt tatsächlich ohne Hoffnung und ohne Gott (als *ἄθεος*) in der Welt, wie Paulus alle Heiden aus ihrer eigenen Erfahrung Eph. 2, 12 überzeugt. Wie sollte er bei dieser Sachlage Gott lieben und seine Werke Gott geben können! Je mehr Gottes Gesetz mit seinen Forderungen auf ihn eindringt, desto mehr stellt sich die Tatsache heraus: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν* (Röm. 8, 7). Luthers oft wiederholtes Wort: „Er wünscht, es gäbe keinen Gott“ ist keine Übertreibung. Kurz, der natürliche Mensch steht seiner inneren Gesinnung nach sowohl Gottes Evangelium (1 Kor. 1, 23) als auch Gottes Gesetz (Röm. 8, 7) feindselig gegenüber. Das ist die Wirkung des Erbverderbens auf Verstand und Willen des Menschen.

Welch völlige Zerrüttung nach Verstand und Willen durch den Sündenfall in die menschliche Natur eingedrungen ist, weist Luther nach an dem Betragen Adams und Evas, nachdem diese Gottes Gebot übertreten hatten. Adam ist, sagt Luther zu 1 Mos. 3, 10, „ein

---

1601) Vgl. die weitere Darlegung unter dem Abschnitt „Die guten Werke der Heiden“, Bd. III, S. 52 ff. Ein Beispiel hierfür haben wir auch Apost. 28, 2 ff., wo die Gastfreundschaft beschrieben wird, die von den heidnischen Bewohnern der Insel Malta dem Apostel Paulus und der ganzen schiffbrüchigen Reisegesellschaft erwiesen wurde: „Die Leutlein“ (*βάρβαροι*, die Barbaren) „erzeigten uns nicht eine geringe Freundschaft“ (*φιλανθρωπία*, Menschenliebe), „zündeten ein Feuer an und nahmen uns alle auf um des Regens, der über uns gekommen war, und um der Kälte willen.“ Auch hier wird die zeitliche Belohnung erwähnt. Paulus heilt zuerst den kranken Vater des Gouverneurs der Insel, und dann „kamen auch die andern in der Insel herzu, die Krankheiten hatten, und ließen sich gesund machen“, V. 8. 9.

anderer Mann geworden" (*alius* est factus, mutatus).[1602] Adams Verstand ist unter den Nullpunkt gesunken, und sein Wille ist in einen bösen Willen verwandelt worden. Die ganze Ausführung Luthers über diesen Punkt ist wohl wert, wiederholt gelesen zu werden.[1603] Luther wendet sich gegen Roms falsche Lehre von dem göttlichen Ebenbild als einem donum *superadditum*, nach dessen Verlust die natürlichen Kräfte des Menschen im wesentlichen unversehrt geblieben seien. Er sagt: „Die Scholastiker disputieren, daß die Gerechtigkeit, darin Adam geschaffen ist, nicht sei gewesen in Adams Natur, sondern sei gleichwie ein Schmuck oder Gabe gewesen, damit der Mensch erstlich sei geziert worden, als wenn man einer schönen Jungfrau einen Kranz aufsetzt, welcher Kranz nicht ein Teil der Natur ist der Jungfrau, sondern ist etwas Sonderliches und Abgeschiedenes von der Natur, das von außen hinzukommt und ohne Verletzung der Natur wieder kann abgetan werden. Darum disputieren sie vom Menschen und den Teufeln, daß, ob sie wohl die Gerechtigkeit, darin sie geschaffen sind, verloren haben, so haben sie doch ihre natürlichen Kräfte rein behalten, wie sie erstlich sind geschaffen gewesen. Aber vor solcher Lehre, weil sie die Erbsünde gering macht, soll man sich hüten wie vor einem Gift." Sodann zeigt Luther an Adams und Evas Reden und Tun nach dem Sündenfall, wie unverständig und gottlos beide durch den Sündenfall geworden waren. Er weist den Unverstand nach an der Flucht vor Gott: „Wir können nicht zweifeln, daß die Vernunft verderbt sei, weil wir den Anschlag sehen, durch welchen Adam und Eva gedenken, sicher zu sein. Denn ist das nicht die höchste Torheit (extrema stultitia): erstlich sich unterstehen unmöglicher Dinge, wie sie denn tun, weil sie fliehen, vor dem sie doch nicht fliehen noch verborgen sein können; zum andern die Flucht auf so närrische Weise (stulto modo) vornehmen, daß sie gedenken, unter den Bäumen sicher zu sein, da sie doch keine eiserne Mauer, keine großen Berge vermochten zu schützen? ... Und wie Adam seine Flucht närrisch (stulte) hatte vorgenommen, so gibt er auch närrische Antwort (stultissime respondet). So gar fehlt ihm nach der Sünde alle Weisheit und Rat." Als Grund seiner Flucht vor Gott nennt Adam das Hören der Stimme Gottes. Aber das war eine ganz unverständige Begründung. Adam „hatte die Stimme des HErrn doch zuvor auch gehört, da ihm verboten ward,

---

1602) St. L. I, 213. Opp. ex., Erl. I, 220.
1603) St. L. I, 199—223. Opp. ex., Erl. I, 206—231.

vom Baume zu essen. Warum hatte er sich denn da nicht auch gefürchtet und versteckt? Warum stand er da fröhlich und aufgerichtet, da er Gott vor Augen sah und hörte? So folgt ja, daß er der Adam nicht mehr ist, der er gewesen war, sondern ist ganz verwechselt (mutatus) und ein anderer Mann geworden, daß er sich mit einer erlogenen Ursache schützen und verantworten will.“ Als weiteren Grund seiner Flucht vor Gott gibt Adam seine Nacktheit an. „Es bedenkt aber der arme Mensch nicht, daß er diese Furcht nicht zuvor gehabt noch sich geschämt habe, daß er nackend war. Denn dieweil ihn Gott also geschaffen hatte, warum sollte er sich der Blöße wegen scheuen, welche Gott geschaffen hatte? Zuvor war er nackend gegangen im Paradiese vor Gott und allen Kreaturen, wußte, daß Gott ihn liebhatte und [er] hatte seine Lust an Gott; nun aber schämt er sich, daß er nackend ist, flieht vor Gott und versteckt sich.“ Ferner: Als Gott Adam den eigentlichen und einzigen Grund seiner Flucht und seiner Scham ob der Nacktheit vorhält, nämlich den Grund, daß er gegessen habe von dem Baum, davon ihm geboten war: „Du sollst nicht davon essen“, da offenbart Adam erst recht die eingetretene Verderbtheit seines Herzens und Willens. Er spricht: „Das Weib, das du mir zugesellet hast, gab mir von dem Baum, und ich aß.“ Wie es bei dieser Verteidigungsrede in Adams Herzen aussah, beschreibt Luther so: „Da Adam also überwiesen wird, daß er die Tat nicht leugnen kann, will er sie mit Recht (iure) verteidigen und spricht: Hättest du mir das Weib nicht zugegeben, so hätte ich von dem Baum nicht gegessen. Also schreibt er Gott zu, daß er gesündigt hat, und klagt ihn [Gott] seiner Sünde halben an.“ In bezug auf Eva fügt Luther hinzu: „Nun folgt auch das Exempel von Eva, welche, nachdem sie durch die Sünde verderbt ist, nichts besser ist denn Adam (nihilo melior est quam Adam), der da für unschuldig wollte gehalten sein und warf die Schuld auf Gott, daß er ihm das Weib hätte zugetan. Hier will sich nun Eva auch entschuldigen und gibt die Schuld der Schlange, welche auch Gottes Kreatur war, und bekennt ja, daß sie den Apfel gegessen habe, aber die Schlange, spricht sie, die du geschaffen und im Paradiese hast lassen umhergehen, hat mich betrogen. Heißt das nicht seinen Schöpfer anklagen und die Schuld von sich ablehnen?“

Wir werden zugeben müssen, daß Luther im vorstehenden das durch den Sündenfall eingeführte Verderben der menschlichen Natur (nach Verstand und Willen) nicht nach seinen eigenen Gedanken, sondern auf Grund von Gottes eigenem Wort, 1 Mos. 3, 7—13, also

völlig richtig, beschreibt. Und diese verderbte Art ist durch die natürliche Abstammung vom ersten gefallenen Elternpaar auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen, wie Christus bezeugt Joh. 3, 6: „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch.“ Und dahin lauten alle Aussagen der Schrift Alten und Neuen Testaments. Gott stellt 1 Mos. 6, 5 allen Menschen das Zeugnis aus, daß alles Dichten und Trachten ihres Herzens *nur* böse ist immerdar (רַק רַע כָּל־הַיּוֹם). Eine aus dem Alten Testament zusammengestellte allseitige Beschreibung der verderbten menschlichen Natur nach Verstand und Willen haben wir im Neuen Testament, Röm. 3, 10—18: „Da ist nicht, der gerecht sei, auch nicht *einer*. Da ist nicht, der verständig sei; da ist nicht, der nach Gott frage. . . . Den Weg des Friedens wissen sie nicht. Es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen.“ Zugleich wird hier noch besonders hervorgehoben, daß diese Beschreibung auf die ganze Menschenwelt, Juden und Griechen, gleicherweise zutreffe, V. 9. 19. — Voll und ganz ist diese Beschreibung des erbsündlichen Verderbens von der lutherischen Kirche schon in den zweiten Artikel der Augustana aufgenommen worden: „*Von der Erbsünde.* Weiter wird bei uns gelehret, daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können; daß auch dieselbe angeborne Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Taufe und Heiligen Geist wiederum neu geboren werden. . . . Hieneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde haben, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi.“

3. Die negative und positive Seite des Erbverderbens.

Die Heilige Schrift beschreibt das Erbverderben nicht nur als einen Defekt, das ist, als einen Mangel der Gerechtigkeit, sondern auch als böse Lust (concupiscentia), das heißt, als das *zuständliche innerliche Gerichtetsein auf das Böse*, Gal. 5, 17: *Ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος;* Röm. 7, 23: *νόμος ἀντιστρατευόμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοός.* Beide Seiten sind im 2. Artikel der Augustana genannt, wo es in der Beschreibung der Erbsünde heißt: Omnes homines secundum naturam propagati nascun-

tur cum peccato, hoc est, *sine metu et fiducia erga Deum et cum concupiscentia.* Insofern das erbsündliche Verderben concupiscentia ist, können wir es auch etwas Positives nennen.[1604] Dagegen ist die Erbsünde nicht etwas Positives im Sinne von Substanz, wenn wir unter Substanz verstehen substantia materialis, quae proprie subsistit, das heißt, ein Ding, das für sich besteht oder eine eigene, abgesonderte Existenz hat. Unterscheiden wir zwischen Substanz und Akzidenz in der Weise, daß wir unter Substanz ein Ding verstehen, das für sich besteht, unter Akzidenz aber etwas, was einem andern Dinge als abtrennbare Eigenschaft anhaftet, so ist das Erbverderben sicherlich als ein Akzidenz zu bezeichnen, weil die menschliche Natur auch nach dem Fall Gottes Geschöpf ist und als Gottes Geschöpf an sich gut ist und gut bleibt. Dies ist gegen jede Form des Manichäismus, insofern er zwei Substanzen, eine gute und eine böse, annimmt, festzuhalten.[1605] Anderer-

1604)) Ausführlich legt die Apologie (80, 15 ff.) dar, daß die Erbsünde beides umfasse, nicht nur den Mangel der ursprünglichen rechten Beschaffenheit der menschlichen Natur, sondern auch die an die Stelle der rechten Beschaffenheit getretene böse Lust (concupiscentia). Nos igitur recte [im 2. Artikel der Augustana] expressimus *utrumque* in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos: non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere; item, habere *concupiscentiam,* quae carnalia quaerit *contra Verbum Dei,* hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem, et confidit his bonis, *contemnens Deum.* Dasselbe, fügt die Apologie hinzu, haben nicht nur alte, sondern auch neuere Lehrer, „die etwas Verstand gehabt“ (cordatiores), gelehrt. So lehrt auch die Schrift: Nam Paulus interdum expresse nominat *defectum,* ut 1 Cor. 2, 14: „Animalis homo non percipit ea, quae Spiritus Dei sunt.“ Alibi (Rom. 7, 5) *concupiscentiam* nominat efficacem in membris et parientem malos fructus. Die Apologie legt auch den Verleumdungen der Papisten gegenüber Luthers Lehre vom Erbverderben dar: Semper ita scripsit [Lutherus], quod baptismus tollat *reatum* peccati originalis [die Erbschuld], etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet *concupiscentia.* Das stimmt mit Augustinus, wenn dieser sagt: Peccatum in baptismo remittitur, non ut non *sit,* sed ut non *imputetur.* Wie stark positiven Charakters das erbsündliche Verderben sei, erweist die Apologie auch daraus, daß dieses Verderben zu der Strafe (poena) gehört, die Gott auf Adams Fall gelegt hat. Die menschliche Natur ist unter die Tyrannei des Teufels dahingegeben, der sie gefangen hält in seinem Reich und sie nun impiis opinionibus et erroribus dementat et impellit ad omnis generis peccata.

1605) Die Konkordienformel drückt dies in ihrem ersten Artikel, „Von der Erbsünde“, S. 519 f., so aus: „Denn nicht allein Adams und Evas Leib und Seele vor dem Fall, sondern auch unser Leib und Seele nach dem Fall, un-

seits ist gegen den Pelagianismus und Synergismus festzuhalten, daß das erbsündliche Verderben ein solches Akzidens ist, wodurch die menschliche Natur *gänzlich verderbt, das heißt, zu* allem geistlich Guten untüchtig und zu allem Bösen geneigt ist. Röm. 7, 18: „Ich weiß, daß in mir, das ist, in meinem Fleische, wohnet nichts Gutes." Auch ist festzuhalten, daß das erbsündliche Verderben in solcher Weise der menschlichen Natur anhaftet, daß es durch keine menschliche Kraft und Bemühung, sondern nur durch die Wirkung der göttlichen Gnade und Allmacht um Christi willen von der menschlichen Natur wieder getrennt werden kann, Röm. 8, 3: *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου.* Die Konkordienformel faßt dies so zusammen:[1606] „Wir glauben, lehren und bekennen hinwiederum, daß die Erbsünde nicht sei eine schlechte (levis), sondern so tiefe Verderbung menschlicher Natur, daß nichts Gesundes oder unverderbet an Leib und Seele des Menschen, seinen innerlichen und äußerlichen Kräften, geblieben, sondern wie wir in der Kirche singen: ‚Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich' Natur und Wesen.' Welcher Schade unaussprechlich, nicht mit der Vernunft, sondern allein aus Gottes Wort erkannt werden mag, und daß die Natur und solche Verderbung der Natur niemand voneinander scheiden könne denn allein Gott." Darum ist der erste Artikel der Konkordienformel freilich durch Flacius' verkehrten und hartnäckig verteidigten Ausdruck, daß die Erbsünde des gefallenen Menschen Substanz sei, veranlaßt. Zugleich ist dieser Artikel auch dem Pelagianismus, Semipelagianismus und Synergismus Strigels und aller Philippisten entgegengesetzt.[1607]

---

angesehen, daß sie verderbet, [hat] Gott geschaffen, welche auch Gott noch für sein Werk erkennet, wie geschrieben stehet Hiob 10: ‚Deine Hände haben mich gearbeitet und gemacht alles, was ich um und um bin.'" Die Annahme, daß die menschliche Natur als solche oder ihrer Substanz nach Sünde sei, würde wider die Artikel des christlichen Glaubens von der Erschaffung, Erlösung, Heiligung und Auferstehung streiten. Denn Christus hat unsere menschliche Natur, wenn auch ohne Sünde, so doch ihrem Wesen oder ihrer Substanz nach als sein Werk an sich genommen, hat sie auch erlöset als sein Werk, heiligt sie auch als sein Werk, erweckt sie auch von den Toten und zieret sie herrlich als sein Werk. Aber die Erbsünde hat er nicht angenommen, nicht erlöst, nicht geheiligt, wird sie auch nicht erwecken an den Auserwählten, weder zieren noch selig machen, sondern sie wird in der Auferstehung gänzlich ausgetilgt sein.

1606) M., S. 520, 8—10.

1607) Dies geht klar hervor aus den Antithesen S. 520 f., 1—6. Vgl. Carpzovs Urteil über Flacius (Isagoge in Libros Symbolicos, p. 1160): Si linguam

4. Das Subjekt des Erbverderbens.

Daß alle Menschen, die natürlicherweise von Adam abstammen, Subjekt des Erbverderbens sind, ist bereits nach seinen verschiedenen Beziehungen dargelegt worden. Ausgenommen ist unter den Menschen nur Christus, weil er nach seiner menschlichen Natur nicht natürlicherweise, sondern durch Wirkung des Heiligen Geistes die menschliche Natur an sich nahm. Matth. 1, 20: *Τὸ ἐν αὐτῇ* (Maria) *γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.* Conceptus est de Spiritu Sancto. Natus ex Maria *virgine.* Daher heißt Christus nach seiner menschlichen Natur ausdrücklich *τὸ γεννώμενον ἅγιον* (Luk. 1, 35).[1608] Was die Jungfrau Maria betrifft, so ist sie nicht durch die Heilige Schrift, sondern durch ein Dekret Pius' IX. vom Jahre 1854 im Interesse der Mariolatrie von dem Erbverderben ausgenommen.[1609]

---

corrigere voluisset, nunquam tantas turbas dedisset et concordare cum eo facile potuissent orthodoxi. Flacius selbst nannte freilich die Erbsünde forma substantialis, aber er unterschied noch von der forma substantialis die forma *materialis.* Forma materialis sei die Erbsünde nicht. Es scheint, daß Flacius unter forma materialis das verstand, was andere Menschen Substanz nennen, und unter forma substantialis das, was wir Akzidenz nennen. Carpzov sagt a. a. O. weiter über Flacius: Non enim hominem *absolute* seu in absoluta sua substantia considerabat, sed *concrete* et cum statu suo, atque per essentiam et formam essentialem non intelligebat substantiam ipsam, prout significat rem per se subsistentem et opponitur accidentali praedicamento, sed essentiam illam, quae homini, non qua homo est, sed *qua talis sive corruptus est,* competit, nempe formam accidentariam, quae cum subiecto absoluto constituit ens concretum et homini corrupto essentialis est, ita ut, quamdiu et quantum corruptus est, ne quidem cogitatione possit separari ab eo corruptio seu vitiositas. Vgl. die sehr ausführliche und gründliche Darlegung von F. Bente in *Historical Introductions to the Symbolical Books,* XV: "The Flacian Controversy." *Triglotta* I, 144 sqq. Auch G. Plitt in RE.[2] IV, 563 ff. Richtig ist Plitts Bemerkung, daß Flacius „gewohnheitsmäßig und aus Unwissenheit" über das Maß hinaus verurteilt worden ist.

1608) Vgl. den Abschnitt „Besonderheiten der menschlichen Natur Christi", Bd. II, 77 ff.

1609) Bei Baier-Walther II, 294: Declaramus, pronuntiamus et definimus: doctrinam, quae tenet, beatissimam virginem *Mariam* in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu, Salvatoris humani generis, *ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem,* esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam. Quapropter si qui secus, ac a nobis definitum est, quod Deus avertat, praesumpserint corde sentire, ii noverint ac porro sciant, se proprio iudicio condemnatos, naufragium circa fidem passos esse et ab unitate ecclesiae defecisse.

Bei der Beschreibung des Subjekts der Erbsünde ist auch sorgsam zu beachten, wo im Menschen die corruptio hereditaria, das Erbverderben, seinen eigentlichen Sitz habe (subiectum *quo* peccati originalis, subiectum *proprium, πρῶτον δεκτικόν*). Die Dogmatiker drücken sich so aus: Die Seele des Menschen ist der primäre, der Leib der sekundäre Sitz des Erbverderbens, weil der Leib das Organ der Seele ist. Baier:[1610] Subiectum *quo* peccati originalis *primarium* est anima cum suis facultatibus, intellectu, voluntate et appetitu sensitivo; *secundario* tamen et consequenter etiam membra corporis huc recte referuntur. Zu näherer Erklärung fügen die Dogmatiker hinzu: Wie vor dem Fall der Leib dadurch an der ursprünglichen Gerechtigkeit teilhatte, daß er das Organ der rechtbeschaffenen Seele war und dieser zu Werken der Gerechtigkeit und Heiligkeit diente, so hat nun nach dem Fall der Leib auch an der Ungerechtigkeit teil, weil er zu der in allen Kräften verderbten Seele im Organverhältnis steht und daher mit allen seinen Gliedern in den Dienst der Ungerechtigkeit gestellt wird. Hierauf weist die Schrift noch ausdrücklich hin, wenn sie 2 Petr. 2, 14 von „Augen voll Ehebruchs" redet und Röm. 3, 13—15 die Glieder des Leibes gleichsam katalogisiert und sagt: „Ihr Schlund (*λάρυγξ*, Kehle) ist ein offen Grab, mit ihren Zungen handeln sie trüglich, Otterngift ist unter ihren Lippen. Ihr Mund ist voll Fluchens und Bitterkeit; ihre Füße sind eilend, Blut zu vergießen; in ihren Wegen ist eitel Unfall und Herzeleid." Und wenn an dieser Stelle V. 17. 18 hinzugefügt wird: „Den Weg des Friedens wissen sie nicht; es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen", so ist damit das sündliche Tun vermittelst der Glieder des Leibes auf den primären Sitz des erbsündlichen Verderbens, nämlich auf die Seele, zurückgeführt, und zwar auf die Seele nach Verstand und Willen, also nach den höchsten Kräften der Seele. Wenn Papisten u. a. und auch neuere Theologen den eigentlichen Sitz der Sünde in die niederen Kräfte („Sinnlichkeit", appetitus sensitivus) verlegen, so geschieht dies im Widerspruch mit der Schrift. Die schriftgemäße Wahrheit bekennt die Konkordienformel, wenn sie sagt,[1611] „daß wir alle von Natur solch Herz, Sinn und Gedanken aus Adam ererben, welches nach seinen höchsten Kräften und Licht der Vernunft natürlich stracks wider Gott und seine höchsten Gebote gesinnet und geartet, ja eine Feindschaft wider Gott ist, was sonderlich göttliche, geistliche Sachen belanget".

1610) Comp., ed. Walther II, 295. 1611) M. 576, 11.

5. Die Folgen des erbsündlichen Verderbens.

Das erbsündliche Verderben schließt in sich das Totsein in Sünden (Eph. 2, 1. 5) oder das Entfremdetsein von dem Leben, das aus Gott ist (Eph. 4, 16), also den geistlichen Tod. Wird aber der geistliche Tod nicht durch den Glauben an Christum, den Sündentilger, gehoben, so folgt auf den leiblichen Tod der ewige Tod oder die ewige Verdammnis. Dies wurde bereits oben ausführlicher dargelegt. Es mögen noch einige Einzelheiten hinzugefügt werden. Was den leiblichen Tod betrifft, so ist von den Kirchenvätern an bis auf unsere Zeit darüber verhandelt worden, ob in den Worten 1 Mos. 2, 17: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben" auf ein zwar gewisses, aber doch erst später eintretendes Ereignis hingewiesen werde, oder ob an ein Sterben zu denken sei, das sofort mit dem Sündigen eintrat. Letzteres dürfte vorzuziehen sein. Die Zeitbestimmung „an welchem Tage" verbindet das Sterben ganz eng mit dem Akt des Sündigens. Die erst später eintretende gänzliche Trennung von Seele und Leib war nur der Abschluß des mit der Sünde beginnenden Auflösungsprozesses. So sterben noch jetzt alle Menschen, weil sie Adams Kinder und dadurch Sünder sind, von Jugend auf. Die Schwachheiten und Krankheiten, denen wir in diesem Leben unterworfen sind, sind gleichsam nur Lockerungen des Bandes zwischen Seele und Leib und Vorstadien der früher oder später folgenden gänzlichen Trennung.[1612] — Bei weitem wichtiger ist die Frage, weshalb eigentlich das Essen von dem verbotenen Baum Adam und Eva den Tod brachte. Neuere Theologen, unter ihnen auch Delitzsch und Hofmann, haben die Ansicht ausgesprochen, daß der Tod nicht eigentlich durch die Übertretung des göttlichen Gebots, 1 Mos. 2, 17, sondern vielmehr dadurch verursacht sei, daß der Teufel von dem verbotenen Baum Besitz ergriffen hatte. Infolgedessen habe das Essen von dem Baum eine so üble Wirkung auf „die leibliche Natur" Adams und Evas ausgeübt, daß ihr sinnliches Begehren sich auf einen „Gegenstand der körperlichen Welt" richtete. Dieser sonderbaren Behauptung liegt das Interesse zugrunde, der ersten Sünde den Charakter der *ἀνομία*, des direkten Angehens gegen Gottes Wort,

1612) So sagt Gerhard, Loci, L. De Morte, § 17: Quia venenum illud peccati nos ipsorum [der ersten Eltern] posteri in corpore perpetuo in hac vita circumferimus, ideo etiam mortem nostram in nobis ipsis semper circumferimus, nec repente in mortem incidimus, sed minutatim procedimus.

zu nehmen.[1613]) Aber diese Auffassung widerspricht dem biblischen Bericht. Sie kehrt das Hinterste zuvorderst. Der Teufel beginnt die Versuchung nicht damit, daß er Evas Aufmerksamkeit auf die Eßbarkeit und Schönheit der Früchte des Baumes lenkt, sondern damit, daß er zunächst Zweifel an Gottes Wort zu erwecken sucht. Er gibt Eva zu bedenken, ob Gott wirklich ein so sonderbares Gebot gegeben habe. Eva erweist sich wohl informiert sowohl in bezug auf das Gebot selbst als auch in bezug auf die Strafe, die von Gott auf die Übertretung des Gebotes gesetzt war. Sie entgegnet: „Gott hat gesagt: Esset nicht davon, rühret es auch nicht an, daß ihr nicht sterbet!" Als aber der Versucher wahrnimmt, daß Eva sich nicht entrüstet von ihm abwendet, sondern Zweifel an der Wahrheit des göttlichen Wortes sich in ihr regen, so wagt er es, Gottes Wort direkt zu widersprechen durch die Behauptung, daß das Essen von dem verbotenen Baum nicht den Tod, sondern einen großen Fortschritt in der Wissenschaft zur Folge haben werde. Diesem Argument gegen Gottes Wort stimmte Eva zu, und nun schaute sie an, „daß von dem Baume gut zu essen und [er] lieblich anzusehen, daß es ein lustiger (נֶחְמָד, begehrenswerter) Baum wäre, weil er klug machte, und nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Manne auch davon, und er aß". So kam es zur ersten Sünde, und so steht fest, daß auch die erste Sünde den Charakter der *ἀνομία* hatte, das heißt, der Übertretung des klar erkannten, aber beiseitegeschobenen göttlichen *νόμος*. Daher müssen wir sagen: Die Frucht von dem verbotenen Baum tötete nicht, weil der an sich schlecht oder böse gewesen wäre, sondern weil das Essen von diesem Baum

---

1613) Delitzsch z. St. im Genesiskommentar. Das bei Baier-Walther II, 305 abgedruckte Zitat ist der ersten Auflage entnommen. In der uns vorliegenden dritten Auflage wird aber die frühere Erklärung wesentlich festgehalten. Über Hofmann vgl. dessen Schriftbeweis 2 I, 465 ff. Hofmann stimmt Delitzsch auch darin bei, daß die Frucht von dem Baum an sich böse war, S. 477: „Die Frucht wirkte unmittelbar eine Verderbnis des Leibes, insofern er der Fortpflanzung dient, und zwar vermöge einer ihr selbst beiwohnenden Eigenschaft." Vor allen Dingen ist es Hofmann darum zu tun, daß der Tod nicht als eine Folge des Zornes Gottes über die Sünde aufgefaßt werde, sondern als ein „Übel, welches ihm durch das Essen der Frucht widerfährt". Er will daher auch טוֹב וָרָע „gut und schlimm", nicht „gut und bös" übersetzen. Mit Recht sagt Kliefoth gegen Hofmann: „Wo die Sünde nicht mit der Feindschaft gegen Gott anhebt, da hebt auch die Erlösung nicht mit der Versöhnung an." (Der Schriftbeweis des D. v. Hofmann. Schwerin 1859, S. 287.) Bekanntlich leugnete Hofmann denn auch die satisfactio vicaria Christi.

von Gott verboten war. Luther behandelt in seinem Genesiskommentar diesen Punkt in ausführlicher Darlegung, deren Summa in den Worten zusammengefaßt ist:[1614] „Es setzt wohl Adam seine Zähne in diesen Apfel; aber in der Wahrheit setzt er die Zähne in einen Stachel, welcher war Gottes Verbot und Ungehorsam gegen Gott. Das ist die rechte und eigentliche Ursache dieses Jammers, nämlich daß er sündigt wider Gott und verachtet sein Gebot und folget dem Teufel. Der Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses war zwar ein guter Baum, der die alleredelsten Früchte getragen hat; weil aber das Verbot dazukommt und der Mensch demselben nicht gehorsam ist, so wird er ein Baum viel schädlicher denn alles Gift. . . . Arbor scientiae boni et mali occidit *virtute verbi prohibentis.*" — Die Weise, durch die es zur ersten Sünde gekommen ist, hat ihre Analogie in der Weise, wie zu unserer Zeit in der Theologenwelt geleugnet wird, daß Gottes Wort, die Heilige Schrift, Gottes Wort ist. Die Gedankenfolge läßt sich so darstellen: Sollte die Schrift, die so menschlich und in menschlicher Sprache zu uns redet, wirklich Gottes Wort sein? Das ist zwar von der ersten Kirche, auch von der Kirche der Reformation, und sonderlich von den Dogmatikern angenommen worden. Das ist auch in gewisser Weise zu entschuldigen, weil damals der Sinn für die „Wirklichkeit" noch unentwickelt war. Weil aber infolge des Fortschritts auf allen Gebieten der Wissenschaft der „entwickelte Wirklichkeitssinn" die besondere Gabe unserer Zeit ist, so ist es völlig unmöglich, auch jetzt noch Schrift und Gottes Wort zu „identifizieren". Hierauf setzt das entschiedene Urteil ein: Die Schrift ist nicht Gottes Wort! Darum hält die moderne Theologie die Flucht aus der Schrift in das „fromme Selbstbewußtsein des theologisierenden Subjekts" für unabweislich geboten. Schlußresultat: „Alle Theologen, die in dieser Weise Theologie treiben, sind tatsächlich wie Gott, ja, über Gott geworden, denn sie wissen sogar in bezug auf Gottes Wort, was darin gut und was darin böse ist. Eine Analogie mit dem ersten Betrug des Teufels ist hier nicht zu verkennen. — Im Zusammenhang mit dem Sündenfall, der durch das Essen von dem verbotenen Baum sich vollzog, ist früher und jetzt die Frage aufgeworfen worden, warum die lex paradisiaca (das dem Menschen im Paradiese gegebene Gebot) einen scheinbar so unwichtigen, ja, ganz willkürlichen Inhalt hatte. Wäre es nicht passender gewesen, wenn das

1614) St. L. I, 117 f. Opp. ex., Erl. I, 120 sq.

„paradiesische Gesetz“ sich auf den ganzen Dekalog bezogen hätte? Manchem Christen sind beim Lesen der Geschichte vom Sündenfall dieselben Gedanken gekommen. Quaeso te, schreibt Brenz,[1615] quid hoc sibi velit, quod Deus prohibeat esum de fructu arboris et non potius *aliud* genus peccati? . . . Cur non potius recitat Adamo decalogum, quem postea Israelitis in deserto Sinai recitavit? Brenz antwortet darauf vornehmlich zweierlei: 1. Der Dekalog als Naturgesetz war Adam und Eva bereits durch die Schöpfung ins Herz geschrieben und bedurfte daher keiner besonderen Bekanntmachung. 2. Darum hat es Gott gefallen, Adam und Eva zur Übung und Bewährung ihres Gehorsams ein Gebot zu geben, dessen Inhalt nicht schon in ihrem Herzen geschrieben stand. Ganz besonders betont Luther diesen Punkt. Ob wir unserm Gott gegenüber die uns Menschen gebührende rechte Stellung einnehmen und bewahren, tritt entscheidend daran zutage, daß wir uns seinem Wort gerade auch in dem Fall von Herzen untergeben, wenn wir nicht einsehen, warum Gott gerade so und nicht anders redet, gebietet und tut. Luther sagt: „Nachdem Adam alle Dinge übergeben waren, daß er derselben seines Gefallens entweder zur Notdurft oder Lust gebrauchen möchte, so fordert Gott endlich (tandem) von ihm, daß er an diesem Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen Ehrerbietung und Gehorsam beweisen und also gleichsam eine Übung des Gottesdienstes haben sollte.“ An diesem Punkte, führt Luther weiter aus, wird die Sache „theologisch“, während es sich im vorhergehenden um Dinge handelte, die in die Natur oder in das Haus- und Weltregiment gehören. Hiervon sollen insonderheit die Theologen Notiz nehmen. Das ist der verzweifelt böse Schade, an dem die moderne Theologie daniederliegt, daß sie die christliche Lehre, anstatt sie allein aus der Schrift zu schöpfen und an ihr zu normieren, „erkenntnismäßig“, wie ein beliebter terminus technicus lautet, erfassen und je nach Befund annehmen oder verwerfen will. Gegen diese Pest — der Ausdruck ist nicht zu scharf — haben sich lebenslang auch diejenigen zu wehren, die durch Gottes Gnade mit ganzem Ernst das Wort meinen: *Εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ* (1 Petr. 4, 11). Jene Pest gehört auch zu den Folgen des erbsündlichen Verderbens, das uns durch das ganze Leben auf Erden anhängt; denn zu den Eigenschaften des Erbverderbens gehört nicht bloß die propagabilitas a parentibus ad liberos, sondern

1615) Zitiert in L. u. W. 24, 193 f.

auch die *tenacitas* seu pertinax inhaerentia per omnem vitam, wie die Dogmatiker reden.[1616]

Zu den Folgen des erbsündlichen Verderbens gehört ferner der Verlust des freien Willens in geistlichen Dingen. Eigentlich ist das gar kein neues Thema. Alles, was in der Sache gesagt werden kann, ist schon darin enthalten, daß die Schrift von jedem natürlichen Menschen den geistlichen Tod aussagt (*νεκρὸς τοῖς παραπτώμασιν*). Eine besondere Abhandlung wurde und wird dadurch veranlaßt, daß der Ausdruck „freier Wille“ mehrdeutig ist und diese Mehrdeutigkeit zur Leugnung des „Tot-in-Sünden“ gemißbraucht wird. Wo Mehrdeutigkeit eines Wortes (Homonymie) vorliegt, ist die allgemein als richtig anerkannte Regel zu befolgen: Bene docet, qui bene distinguit. Bei Befolgung dieser Regel ist zu sagen:

a. Verstehen wir unter dem freien Willen (liberum arbitrium) die Tatsache, daß der Mensch im Unterschied von den vernunftlosen Kreaturen überhaupt einen Willen hat und etwas will, so ist festzuhalten, daß der Mensch auch nach dem Fall noch einen freien Willen hat. Wiewohl der gefallene Mensch tot in Sünden ist und nicht anders kann als sündigen, non potest non peccare,[1617] so sündigt er doch willig und gern, weil das Wollen der Sünde ihm angeboren ist.[1618] Wir nennen diese Willensfreiheit auch die libertas a *coactione* oder die formale Freiheit. Es widerspricht dem Wesen des Willens, gezwungen zu werden. Daher sagt Gerhard richtig,[1619] daß die Willensfreiheit, als Freiheit vom Zwang gefaßt, und die Knechtschaft in der Sünde, so daß der Mensch nicht anders kann als sündigen, sehr wohl zueinander stimmen. Consistit arbitrii *libertas* in homine cum peccati *servitute;* nam et peccat et non potest non peccare, et tamen libere peccat ac peccare ipsum delectat; quamvis nonnisi ad malum feratur, id tamen libere, id est, ultro et sponte, non invitus aut coactus, eligit totoque impetu ad illud fertur.[1620]

1616) Baier-Walther II, 305 sq.

1617) Eph. 2, 1. 5; Kol. 2, 13; Röm. 6, 13. — Röm. 8, 7.

1618) Joh. 3, 6: *σάρξ* durch Geburt, die Beschaffenheit dieser *σάρξ* Röm. 8, 7: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν.* Ebenso 1 Mos. 8, 21: יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו.

1619) Loci, L. De Libero Arbitrio, § 29.

1620) Das toto impetu, mit ganzer Wucht, wird exemplifiziert durch die große Willigkeit, mit der die Unitarier, Logen, Kommunisten, ein Teil der Sozia-

b. Verstehen wir unter dem freien Willen die Fähigkeit, das **geistlich Gute** zu wollen, also das Evangelium von Christo zu glauben und Gottes Gesetz aus Liebe zu Gott zu erfüllen, so hat der Mensch nach dem Fall keinen freien Willen, weil er das Evangelium nicht als Wahrheit erkennen kann, sondern es für Torheit achtet.[1621] Auch dem Gesetz Gottes kann er nicht untertan sein, sondern ist demselben von Herzen feind (ἔχθρα εἰς θεόν).[1622] Nur um den freien Willen **in diesem Sinne** handelt es sich, wenn wir sagen, daß der Mensch nach dem Fall und vor seiner Wiedergeburt keinen freien Willen habe, insonderheit das Evangelium nicht **wählen**, sondern nur **verwerfen** könne. Es gilt also, damit der status controversiae nicht verschoben werde, im Auge zu behalten, daß es sich nicht um ein Wollen **an sich**, sondern um das **Objekt** des Wollens handelt.[1623]

c. Daneben ist festzuhalten, daß der gefallene Mensch noch etlichermaßen die Fähigkeit hat, eine **äußerliche** oder **bürgerliche** Gerechtigkeit zu leisten (iustitia carnalis, operum, carnis). Das „etlichermaßen" (aliquo modo) muß hinzugesetzt werden, weil auch diese bürgerliche Gerechtigkeit auf sehr schwachen Füßen steht. Die angeborne böse Art und die Anreizung des Teufels, in dessen Reich alle Nichtchristen sind,[1624] erweisen sich als so übermächtig, daß alle natürliche Rechtschaffenheit, Bildung, Kultur und sonstige Stützen der bürgerlichen Gerechtigkeit hinsichtlich ihrer restringierenden Kraft sich als Spinngewebe erweisen. Allseitig orientierend sagt hierüber die Apologie im Artikel De Libero Arbitrio:[1625] Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere iustitiam civilem seu

---

listen usw. die christliche Religion verwerfen, Rom im Tridentinum die christliche Rechtfertigungslehre verflucht, moderne Lutheraner die Schrift als Gottes Wort und die satisfactio vicaria bekämpfen.

1621) 1 Kor. 2, 14; 1, 23. 1622) Röm. 8, 7.

1623) **Gerhard**, Loci, L. De Libero Arbitrio, § 32: Tota quaestio est de libertate ratione *obiecti*, circa quod voluntas occupata est. Gegen die böswillige Verschiebung des status controversiae seitens Bellarmins schreibt Gerhard l. c. § 8: Apage igitur tragicas accusationes ecclesiis nostris a Bellarmino in praefatione librorum de libero arbitrio intentatas, quasi arbitrii libertatem tollamus, ipsam naturam violemus et nos ipsos non solum beluarum similes, sed omnino beluas rationis expertes profiteamur!

1624) Eph. 2, 2; Kol. 1, 13; Apost. 26, 18. 1625) M. 218, 70. 71.

iustitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus, in opere externo eligendo potest continere manus a caede, ab adulterio, a furto. Quum reliqua sit in natura hominis ratio et iudicium de rebus sensui subiectis, reliquus est etiam delectus earum rerum et libertas et facultas efficiendae iustitiae civilis. Id enim vocat Scriptura iustitiam carnis, quam natura carnalis, hoc est, ratio, per se efficit sine Spiritu Sancto. Quamquam tanta est vis concupiscentiae, ut malis affectibus saepius obtemperent homines quam recto iudicio. Et diabolus, qui est efficax in impiis, ut ait Paulus Eph. 2, 2, non desinit incitare hanc imbecillem naturam ad varia delicta. Haec causae sunt, quare et civilis iustitia rara sit inter homines, sicut videmus ne ipsos quidem philosophos eam consecutos esse, qui videntur eam expetivisse. — Eine stattliche Reihe von Scheingründen wurde und wird für den freien Willen des natürlichen Menschen in geistlichen Dingen ins Feld geführt. Diese Argumente sind registriert, behandelt und widerlegt bei der Lehre von der Bekehrung, Bd. II, 564 ff. Es sind die folgenden: 1. Der Glaube an Christum oder die Bekehrung und das Halten der Gebote Gottes werden vom Menschen gefordert. 2. Ohne menschliche Mitwirkung, facultas se applicandi ad gratiam usw., wäre die Bekehrung ein Zwang. 3. Gott wirkt nur die Kraft zum Glauben an Christum, nicht den Akt des Glaubens. 4. Ohne menschliche Mitwirkung würde nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist Subjekt des Glaubens sein. 5. Weil der Grund der Nichtbekehrung im Menschen liegt, so muß auch „nach unwidersprechlicher Logik" der entscheidende Grund für die Bekehrung im Menschen selbst liegen. 6. Die Bekehrung muß als ein „moralischer" Vorgang aufgefaßt werden. 7. Homo *libere* se convertit; „der Glaube ist „freier Gehorsam". 8. Die iustitia civilis, Bildung, Kultur, Wissenschaft usw. spielen bei der Bekehrung des Menschen auch eine Rolle. 9. Der natürliche Mensch hat noch die Kraft, die Gnadenmittel zu gebrauchen, in die Kirche zu gehen, aufmerksam zuzuhören usw. Zugleich ist dort auch dogmengeschichtliches Material gegeben. Auf die Widerlegung der Scheingründe folgt die Herausstellung der eigentlichen Gründe, die für die Behauptung des freien Willens in geistlichen Dingen bestimmend sind. Es sind dies die aus dem Erbverderben fließende Selbstgerechtigkeit und Selbstklugheit. Dies wird ausführlich dargelegt

Bd. II, 580—591. Auch hier ist dogmengeschichtliches Material beigefügt.[1626]

d. **Folgen** des erbsündlichen Verderbens sind auch die einzelnen sündlichen Handlungen oder **Tatsünden** (peccata actualia). Die Schrift führt sehr bestimmt die einzelnen sündlichen Handlungen auf den angebornen bösen Zustand zurück. So wird Ps. 51 die **Tatsünde** des Ehebruchs (V. 2) auf ihre böse **Quelle** zurückgeführt (V. 7: „Siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeugt, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen“). Nach Joh. 3, 6 sind alle Menschen durch ihre natürliche **Geburt** *σάρξ*. Nach Gal. 5, 19—21 aber sind Ehebruch, Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Neid, Zorn, Zank, Zwietracht, Rotten, Haß, Mord, Saufen, Fressen und dergleichen *ἔργα τῆς σαρκός*, Werke, also **Betätigungen**, des angebornen Verderbens. So lassen wir hier den Abschnitt über die Tatsünden (peccata actualia) folgen.

1626) Über das Thema vom freien Willen sind vor allem zu lesen Erasmus' De Libero Arbitrio *Διατριβή* vom Jahre 1524 und Luthers De Servo Arbitrio vom Jahre 1525. Erasmus' Schrift ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in der St. Louiser Ausgabe von Luthers Werken, XVIII, 1600 ff. Die Übersetzung ist angefertigt nach einem Straßburger Druck, Oktober 1524. Luthers Gegenschrift, De Servo Arbitrio, findet sich in deutscher Übersetzung St. L. XVIII, 1668 ff., angefertigt nach der Erlanger Ausgabe, Opp. v. a. VII, 113 sqq. Wer sich mit Erasmus' Argumenten für den freien Willen in geistlichen Dingen bekannt gemacht hat und die Argumente danebenhält, mit denen in neuer und neuester Zeit die lutherische Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl als calvinistisch bekämpft worden ist, wird nicht umhinkönnen, einen völligen Konsensus zu konstatieren. Über das fast allgemein gewordene Nichtverstehen von Luthers De Servo Arbitrio vgl. Bd. II unter dem Abschnitt „Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes“, S. 45 ff., auch S. 594 ff. Vgl. Baier-Walther II, 300 ff. die Antithesis bei Quenstedt (Pelagianer, Semipelagianer, Scholastiker, Papisten, Arminianer, lutherische Synergisten im 16. und 17. Jahrhundert) und die Ergänzung aus den Schriften moderner Lutheraner. Die alten lutherischen Theologen haben zumeist längere Abhandlungen de libero arbitrio. Chemnitz, Loci, 1623 I, 174 ff.; Examen Conc. Trid., ed. 1667, p. 113 ff. Gerhard, Loci, Berl. II, 238 ff. Quenstedt, Syst., 1715 I, 1076 ff. Hollaz, Exam., Krakevitz 1722 I, 615 ff. — Geschichtliches über den Kampf Luthers gegen Erasmus, Einl. zu Bd. XVIII der St. L. Lutherausg., 47 ff. F. Bente, “The Synergistic Controversy”, in *Historical Introductions to the Symbolical Books; Triglotta* I, 124 sqq.

Die Tatsünden.

1. Name und Begriff der Tatsünden.

Tatsünde (peccatum actuale) nennen wir die *ἀνομία*, welche von dem Menschen getan oder gewirkt wird, im Unterschiede von der *ἀνομία*, die, weil dem Menschen angeboren, nicht getan wird, sondern vor allem Tun da ist, nämlich als imputatio peccati Adamitici und als corruptio hereditaria, quae in omnes homines per carnalem generationem derivatur. Luther sagt über den Unterschied von Erbsünde und Tatsünde:[1627] „Die Erbsünde oder Natursünde oder Personsünde ist die rechte Hauptsünde. Wo die nicht wäre, so wäre auch keine wirkliche Sünde. Diese Sünde wird nicht getan, wie alle andern Sünden; denn sie ist, sie lebt und tut alle Sünde."

Fragen wir, was unter den Begriff „Tatsünde" kommt, so ist nicht zu vergessen, daß Tatsünden nicht nur die Sünden sind, die *agendo*, das heißt, durch Tun des Verbotenen, sondern auch die, welche *non* agendo, omittendo, durch Nichttun des Gebotenen, begangen werden. Oder noch kürzer ausgedrückt: Peccatum actuale ist jedes Tun und Unterlassen, welches *ἀνομία* ist, das heißt, mit dem Willen Gottes im Widerspruch steht. In der Schrift werden die Unterlassungssünden besonders hervorgehoben, weil sich ihr sündlicher Charakter leicht verbirgt. Daher nennt Christus Matth. 25, 30 den Knecht, der seinen Zentner in die Erde vergraben hatte, einen unnützen Knecht (*ἀχρεῖον δοῦλον*) und spricht über ihn das Urteil: „Werfet ihn in die äußerste Finsternis hinaus, da wird sein Heulen und Zähnklappen." Manchem Bibelleser ist dies Urteil auf den ersten Blick hart vorgekommen. Aber wie schwer jener Knecht *non* agendo gesündigt hatte, leuchtet ein, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Gott alle Gaben, die geistlichen und die leiblichen, die kleinen und die großen Gaben, nicht umsonst, das ist, zum Nichtgebrauch, sondern zur tatsächlichen Verwendung in seinem Dienst gibt.

1627) St. L. XI, 287. Luther gebraucht Erbsünde, Natursünde, Personsünde, Hauptsünde als Synonyma. Diese Sünde heißt Erbsünde, insofern sie von der ersten Sünde Adams durch die fleischliche Geburt auf uns und in uns kommt; Natursünde, sofern sie in der verderbten menschlichen Natur haftet; Personsünde, sofern sie überall da ist, wo eine menschliche Person ist, auch in den Kindern im Mutterleibe (V, 752); Hauptsünde, insofern sie die böse Quelle aller andern Sünden ist.

Wer es an diesem Dienst fehlen läßt, der ist ein untreuer Haushalter. Nicht aus der Acht zu lassen ist das fernere gewaltige Wort Luk. 12, 48: „Welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen, und welchem viel befohlen ist, von dem wird man viel fordern." Wir erkennen hieraus, daß auch dann *peccatum* actuale *omissionis* vorliegt, wenn das Maß des Dienstes nicht dem Maß der Gaben entspricht. Bei der Aufdeckung und Bestrafung der peccata omissionis haben wir uns aber wohl vorzusehen, daß wir dabei nicht zu „Stockmeistern" (Gesetzestreibern) werden, sondern wir sollen vielmehr, wie es sich für einen christlichen Lehrer geziemt, mit erzeigter göttlicher Barmherzigkeit in Christo (Röm. 12, 1) locken und reizen, so daß das Tun des Willens Gottes zum Vergnügen wird oder, wie Luther es auszudrücken pflegt, daß die Christen in den Werken ihres christlichen Berufs „wie in einem Paradiese wandeln" ("Make duty a pleasure").[1628] Von selbst versteht sich und wurde auch bereits erwähnt, daß alle bösen Gedanken und alle bösen Willensbewegungen in bezug auf Lehre und Leben zu den Tatsünden gehören.[1629] Bei der Lehre von der Heiligung wird auf das Initiis obsta hingewiesen.[1630]

2. Die Ursachen der Tatsünden.

Auf Grund der Schrift können wir von innerhalb und außerhalb des Menschen gelegenen Ursachen reden.

Causae Peccati Actualis intra Hominem.

Ursache ist die verderbte Natur oder das Erbverderben. Röm. 7, 17: *ἡ ἐνοικοῦσα ἁμαρτία* tut (*κατεργάζεται*) die Sünde. Speziell nennt die Schrift a. die in dem Erbverderben wurzelnde Un-

1628) Dies ist bei der Lehre von der Heiligung und den guten Werken ausführlicher behandelt unter den Abschnitten „Die Qualität und die Quantität der guten Werke der Christen", Bd. III, S. 56 ff.

1629) Matth. 15, 19: *διαλογισμοὶ πονηροί*, Eph. 2, 3: *αἱ ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός*. Chemnitz, Loci I, 255: Matth. 5 Christus longa concione ostendit, legem arguere non tantum actualia peccata, sed et originale, et *actualia* esse non tantum externas actiones, verum etiam *interiores affectus* pugnantes cum lege Dei. Et Paulus tribuit unam communem appellationem interioribus et exterioribus actionibus vitiosis. Gal. 5, 19—21 inter opera carnis numerat non tantum fornicationem, ebrietatem, verum etiam *haereses, idololatriam, iram* etc.

1630) Bd. III, 19.

wissenheit, wie bei Paulus, 1 Tim. 1, 13: *ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ,* wodurch aber die Sünde weder ganz noch teilweise den Charakter der Sünde verliert; denn Paulus setzt V. 15 hinzu: *πρῶτός εἰμι ἐγώ,* nämlich *τῶν ἁμαρτωλῶν.* Auf die Unwissenheit als Ursache der Tatsünde weist auch Christus hin, Luk. 23, 34: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun"; ebenso Petrus, Apost. 3, 17: „Ich weiß, daß ihr's durch Unwissenheit getan habt wie auch eure Obersten." Ursachen der Tatsünden werden auch b. heftige Gemütsbewegungen und Leidenschaften (affectus, passiones, *παθήματα*), wie Furcht, zornige Aufwallung, natürliche Liebe usw. Beispiele: Petrus auf dem Meer (Matth. 14, 30), im Palast des Hohenpriesters (Mark. 14, 66 ff.), in Antiochia (Gal. 2, 12). Daß auch die affectus und passiones der Handlung nicht den Charakter der Sünde nehmen, sehen wir aus Luk. 22, 62: „Petrus ging hinaus und weinte bitterlich." Ursache der Tatsünden wird auch c. die zuständliche böse Neigung, welche durch die einzelnen vorhergehenden sündlichen Akte erzeugt wird. Die Dogmatiker reden auf Grund der Schrift von einer inclinatio ad malum *acquisita,* einem peccatum habituale *acquisitum,* einem habitus vitiosus *acquisitus,* Jer. 13, 23: „Ihr könnt nicht Gutes tun, weil ihr das Böse gewohnt seid." Es gibt ein Geübtsein in der Sünde, wie es ein Geübtsein in der Gerechtigkeit gibt.

Causae Peccati Actualis extra Hominem.

Die Schrift nennt a. den Teufel und eröffnet uns damit den rechten Einblick in das Reich der Sünde. Die Schrift lehrt eine Tätigkeit des Teufels nicht nur in den Ungläubigen (Eph. 2, 2; 1 Kor. 10, 20), sondern auch bei den Sünden der Kinder Gottes, wie bei der Volkszählung Davids (1 Chron. 22, 1) und bei der Verleugnung Petri (Luk. 22, 31) und schon vorher, als Petrus Christum vom Leidensgang nach Jerusalem abhalten wollte (Matth. 16, 23). Das ursächliche Verhältnis des Teufels zu den Tatsünden der Kinder Gottes wird uns auch durch die Versuchung Christi vor Augen geführt, obwohl in diesem Falle die diabolische causa ohne Effekt blieb. — Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Einwirkung des Teufels bloß moralischer oder auch physischer Natur sei. Letzteres ist nicht schlechthin zu verneinen. Matth. 4, 5: der Teufel *ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ.* b. Andere Menschen werden Ursache der Tatsünden, indem sie durch Wort

(falsche Lehre,[1631]) gottlose und unmoralische Reden, Lieder und Schriften[1632])) oder durch die Tat (gottlosen Wandel, unzüchtige Gebärden, unzüchtige Bilder, speziell Nuditäten[1633])) oder beides zu Tatsünden verführen.

Daß Gott infolge seiner Allwirksamkeit nicht an den tatsächlich geschehenden Sünden schuld werde, wurde bei der Lehre von der göttlichen Providenz dargelegt.[1634]) Daß das Böse im Sinne von Übel von Gott kommt, weil Gott alles Geschehen durchwaltet, ist klare Lehre der Schrift,[1635]) gegen den Manichäismus festzuhalten und für die Kinder Gottes überaus tröstlich. Wenn die Trübsal kommt, so brauchen sie nicht mit dem Teufel zu verhandeln, der kein Erbarmen kennt, sondern sie wenden sich in Buße und Glauben an den einen wahren Gott, der alles in seiner Hand hat und ihnen um Christi willen ein gnädiger Gott und Vater ist. Luther: Sic Deus est bonus, iustus et misericors, etiam cum percutit. Qui hoc non credit, is discedit ab unitate fidei, quod sit *unus* Deus, et fingit sibi alium Deum, qui sui sit dissimilis, iam bonus, iam malus. Luther setzt aber hinzu: Sed donum insigne Spiritus Sancti est, credere Deum, cum mala immittit, esse propitium et misericordem.[1636])

3. Die Schriftlehre vom Ärgernis.

Die Verführung zur Sünde nennt die Schrift auch „Ärgernis geben" *σκάνδαλον ποιεῖν*, Röm. 16, 17. Wir können definieren: „Ärgernis geben heißt, etwas lehren oder tun, wodurch wir andern Menschen zum Unglauben, zu falschem Glauben oder gottlosem Leben Anlaß geben und sie, soviel an uns ist, ewig verderben.

1631) Röm. 16, 17. 18: Die nicht bei der apostolischen Lehre bleiben, *ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων*, der Arglosen. — 2 Tim. 2, 17: Ihr Wort (die Leugnung der leiblichen Auferstehung) *ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει.*

1632) 1 Kor. 15, 33: *Φθείρουσιν ἤθη χρῆσθ' ὁμιλίαι κακαί.* Es ist wahrlich ein Jammer, daß die Schriften der beliebtesten Schriftsteller zum großen Teil gottlosen und unmoralischen Inhalts sind. So beklagt, wie wir sahen, schon Cicero den übeln Einfluß der Dichter auf die Volksmoral, Tuscul. III, 2. 3.

1633) 2 Sam. 11, 2. Nach dem Sündenfall ist die Kleidung göttliche Ordnung, 1 Mos. 3, 21.

1634) S. 595 ff.: „Die göttliche Providenz und die Sünde" und „Die göttliche Zulassung der Sünde". Über die „Verstockung" siehe Bd. II, 32 f.

1635) Jes. 45, 7: „Der ich Frieden gebe und schaffe das Übel. Ich bin der HErr, der solches alles tut."

1636) Zu Ps. 51, 8. Opp. ex., Erl. XIX, 106. St. L. V, 570.

Daher die gewaltigen Warnungen der Schrift vor dem Ärgernisgeben.[1637] Die Schrift lehrt auch, daß wir nicht nur durch das Tun des Bösen (falsche Lehre und gottloses Leben), sondern auch durch unvorsichtigen Gebrauch erlaubter Dinge (z. B. Fleischessen und Weintrinken, Röm. 14) Ärgernis geben können, indem wir in der Erkenntnis schwache Christen durch unser Beispiel veranlassen, etwas zu tun, was sie in ihrem irrenden Gewissen für Sünde halten. Dadurch würden wir ihren Glauben gefährden; denn (V. 20): „Es ist zwar alles rein, aber es ist nicht gut dem, der es isset mit einem Anstoß seines Gewissens"; V. 23: „Wer darüber zweifelt und isset doch, der ist verdammt" (*κατακέκριται*); V. 15: „Verdirb den nicht (*ἀπόλλυε*) mit deiner Speise, um welches willen Christus gestorben ist." Wir beachten: Der Apostel gibt Röm. 14 theologisch denen recht, die sich in bezug auf Speise, Trank und Tage kein Gewissen machen, V. 14. 22. Aber diese richtige theologische Erkenntnis ist in der praktischen Anwendung durch die Liebe beschränkt, dann nämlich, wenn durch den Gebrauch der rechten Erkenntnis der in der Erkenntnis noch schwache Bruder zum Handeln wider sein irrendes Gewissen veranlaßt werden könnte. Als allgemeine Regel ist daher festzuhalten: Auf den Gebrauch der christlichen Freiheit ist zu verzichten, außer wo die Wahrheit des Evangeliums verleugnet werden würde. Letzteres ist der Fall, wenn ein in der Erkenntnis Schwacher seinen Irrtum als rechte Lehre anerkannt haben will, was er dadurch offenbart, daß er den, der die rechte Erkenntnis hat, richtet, das heißt, für einen solchen erklärt, der wider Gottes Gebot handelt. In diesem Fall wird aus dem Schwachen ein falscher Lehrer, und es gilt dann Kol. 2, 16: *Μή τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει* usw. und Gal. 5, 1: „So bestehet nun in der Freiheit, damit euch Christus befreiet hat!" Es kann vorkommen, daß bei gebotenem Gebrauch der christlichen Freiheit Schwache geärgert, das heißt, veranlaßt werden, wider ihr Gewissen zu handeln; aber dann sind für das Ärgernis die verantwortlich, die durch ihr *κρίνειν* uns gezwungen haben, von unserer Freiheit Gebrauch zu machen.[1638]

1637) Matth. 18, 6 ff.; Mark. 9, 42 ff.; Luk. 17, 1. 2 usw.

1638) Hiernach verstehen wir das verschiedene Handeln des Apostels Paulus. Nach Apost. 16, 3 läßt er Timotheus die Beschneidung annehmen; nach Gal. 2, 4. 5 aber weigert er sich entschieden, Titus beschneiden zu lassen. Apost. 16 berücksichtigt er die Schwachheit derer, die noch nicht genügend unterrichtet waren; Gal. 2 galt es,

Vom gegebenen Ärgernis ist das genommene zu unterscheiden. Unter genommenem Ärgernis verstehen wir einen Anlaß zur Sünde, den man an den Worten oder Handlungen eines andern ohne dessen Schuld nimmt, weil man selbst geistlich blind und böse ist. Die Schrift handelt reichlich vom genommenen Ärgernis. Christus, der Gekreuzigte, wird den selbstgerechten Juden zum *λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου*[1639]) und den nach Weisheit fragenden Heiden zur *μωρία*,[1640]) indem beide ihre verkehrte Meinung vom Wege zur Seligkeit wider Christi Art und Weise, die Menschen zur Seligkeit zu führen, geltend machen und festhalten. Dies Ärgernis an Christo und seiner Kirche geht fort bis an den Jüngsten Tag.[1641]) Christen ärgern sich dann an Christo, wenn sie von ihm abfallen, weil sie hier auf Erden nicht den Leidensweg gehen wollen. „Dann werden sich viele ärgern.“[1642]) Daher Christi Wort: „Selig ist, der sich nicht an mir ärgert.“[1643])

4. Die Schriftlehre von der Versuchung.

Es gibt eine Versuchung a. zum Bösen, b. zum Guten. Die Versuchung zum Bösen geht aus vom Teufel, von andern Menschen und von unserer verderbten Natur und hat die Verführung zur Sünde zum Zweck (tentatio *seductionis*). Die Versuchung zum Guten geht aus von Gott und hat die Prüfung und Stärkung des Glaubens zum Zweck (tentatio *probationis*). Beispiele für die tentatio seductionis: Matth. 4, 1 ff. (der Teufel versucht, *πειράζει*, Christum); Jak. 1, 14 (die Christen werden von ihrem bösen Fleisch versucht, *ἕκαστος πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας*). Beispiele

---

die Wahrheit des Evangeliums gegen *κρίνοντες* zu bekennen. Ebenso war Petrus Gal. 2 in statu confessionis. Paulus straft es daher als eine Verleugnung der Wahrheit des Evangeliums im Wandel, daß Petrus zu Antiochia nicht mehr mit den Heidenchristen essen wollte, als die von der Beschneidung eintraten. Vgl. die Zitate bei Baier-Walther II, 313 sqq.

1639) Röm. 9, 30—33. 1640) 1 Kor. 1, 22. 23.

1641) Die modernen Theologen ärgern sich an Christo, weil er ihnen zumutet, ihren Ichstandpunkt aufzugeben, an seinem Wort zu bleiben und die Schrift für Gottes unfehlbares Wort zu halten, Joh. 8, 31. 32; 17, 20; 10, 35; Eph. 2, 20; 1 Tim. 6, 3 ff. Ebenso ist ihnen ein Stein des Anstoßes die satisfactio vicaria. Deshalb vindizieren sie dem Menschen vor der Bekehrung auch die facultas se applicandi ad gratiam in ihrer verschiedenen Gestalt: Selbstbestimmung, Selbstsetzung, Selbstentscheidung, Wahlfreiheit in utramque partem usw.

1642) Matth. 24, 10; 13, 21. 1643) Matth. 11, 6. 25. 26.

für die tentatio probationis: 1 Mos. 22, 1—18 (Gott versucht Abraham durch den Befehl, Isaak zu opfern); 5 Mos. 13, 1 ff. (Gott läßt falsche Propheten mit Zeichen und Wundern kommen, um das Volk zu versuchen, ob es bei Gottes Wort bleibe). Auch im Neuen Testament läßt Gott Rotten (*αἱρέσεις*) kommen, nicht damit die Christen abfallen, sondern *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται*, und 1 Kor. 8, 8 versucht Paulus (*δοκιμάζων*) die Liebe der Korinther, ob sie rechter Art sei. Die menschliche Kritik der tentatio probationis (daß Gott dadurch zur causa peccati werde) ist ein crimen laesae maiestatis divinae. Zum Überfluß offenbart uns die Schrift noch die Tatsache, daß Gott niemand über Vermögen (*ὑπὲρ ὃ δύνασθε*) versuchen läßt, sondern *ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν*. Schriftgemäßes Axiom: Wer in der Versuchung fällt, fällt durch eigene Schuld, nämlich durch Selbstvertrauen, das heißt, durch Abfall von der Gnade;[1644] wer die Versuchung besteht, besteht nicht durch eigenes Verdienst und eigene Kraft, sondern allein durch Gottes Gnade.[1645]

5. Einteilungen und verschiedene Benennungen der Tatsünden.

Die mannigfachen Einteilungen der peccata actualia sind, wenn sie Grund in der Schrift haben, nicht für nutzlos oder „langweilig" zu halten. Vielmehr dienen sie dazu, wie Chemnitz darlegt,[1646] der fleischlichen Sicherheit zu wehren, indem die Christen sehen, wie viele wilde Bestien in ihrem eigenen Fleische schlummern und von ihnen zu bekämpfen sind. Unusquisque igitur verorum Christianorum una cum Paulo, 1 Cor. 9, 27, proprium suum corpus contundat et in servitutem redigat, ne reprobus fiat. Wir werden daher fleißig Gott bitten, ut sancti sui Spiritus gratia nobis adesse et largiri dignetur, ut peccata nostra vere agnoscamus, serio deploremus, eorumque remissionem in unico Servatoris nostri Iesu Christi merito firma fide quaeramus sicque in ipso aeternam beatitatem consequamur. Amen.

1644) Petrus, Matth. 26, 33—36. Allen Christen ist gesagt, 1 Kor. 10, 12: *ὁ δοκῶν ἑστάναι, βλεπέτω μὴ πέσῃ*.

1645) Das schärft Paulus Röm. 11, 20—22 den stehenden Heiden ein, insofern sie Neigung zeigten, sich über die gefallenen Juden zu erheben. Daher 2 Kor. 12, 9: *ἡ δύναμις θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται*. Das ist so viel als: „In der Versuchung sind die Starken schwach und die Schwachen stark."

1646) Loci I, 259.

a. Unterscheidung der Tatsünden nach der verschiedenen Beteiligung des menschlichen Willens.

Bei jeder Sünde ist der Wille des Menschen, wenn auch unbewußt, beteiligt. Insofern könnte man alle Sünden willige Sünden nennen. Der Wille kann aber in verschiedenem Grade bei den Sünden beteiligt sein. Der Wille kann so in den Vordergrund treten, daß sich der Mensch die Sünde, wenn auch unter mancherlei Selbstentschuldigungen, vornimmt und mit Überlegung ausführt. Beispiele: Judas' Verrat (Matth. 26, 14—16), Absaloms Rebellion (2 Sam. 15). In diesem Sinne reden wir von peccata voluntaria, proaeretica, malitiae. Es kann aber auch der Wille so zurücktreten, daß die Unwissenheit, die Leidenschaft, wie Furcht, natürliche Liebe, der Parteigeist usw., die Sünde hervorruft. Beispiele: Die zweihundert Mann aus Jerusalem gingen mit Absalom in Unwissenheit um die böse Sache (2 Sam. 15, 11); Petrus verleugnet Christum und seine Glaubensbrüder aus den Heiden aus Furcht (Luk. 22, 55 ff.; Gal. 2, 12 ff.). In diesem Sinne reden wir von peccata involuntaria, ignorantiae, praecipitantiae. Die Benennung „Schwachheitssünden" (peccata infirmitatis) sollte auf die Gläubigen beschränkt bleiben, weil die Ungläubigen nicht nur schwach, sondern tot in Sünden und völlig in der Gewalt des Teufels sind (Eph. 2, 1 ff.). Zu den Schwachheitssünden der Gläubigen gehören insonderheit die bösen Gedanken und Begierden, die wider ihren Willen plötzlich aus der *σάρξ* aufsteigen (motus inordinati subitanei). Luther:[1647] „Wenn du schon böse Gedanken hast, sollst du darum nicht verzweifeln; siehe nur zu, daß du dich nicht lassest von ihnen gefangennehmen. . . . Wenn der Glaube da ist, so kommen hundert böse Gedanken, hundert Anfechtungen mehr denn zuvor. Siehe nur darauf, daß du ein Mann seiest und dich nicht lassest fangen und immerdar widerbellest und sagest: Ich will nicht, ich will nicht!" — In bezug auf die Sünden der kleinen Kinder ist folgendes festzuhalten: Wir bitten im Taufformular,[1648] daß durch die Taufe bei dem Kinde „untergehe alles, was ihm von Adam angeboren ist und es selbst dazu getan hat". Bei ganz kleinen Kindern finden sich zwar nicht peccata *proaeretica* (5 Mos. 1, 39; Jona 4, 11), wohl aber *peccata actualia.* Wie bei ganz kleinen Kindern durch Wirkung des Heiligen Geistes Glaube und Werke des Glaubens sich finden (Ps. 8, 3), so

---

1647) St. L. IX, 1032. 1648) St. L. Agende 1876, S. 4.

dürfen wir auch nicht leugnen, daß in ihnen, weil sie Fleisch vom Fleisch geboren sind (Joh. 3, 6), auch innere Bewegungen des Fleisches statthaben, wenn sie sich derselben auch nicht bewußt sind. Die peccata actualia bei Kindern leugnen natürlich alle, die schriftwidrig das voluntarium oder die bewußte Selbstbestimmung zum Wesen der Sünde rechnen.

b. Die peccata actualia im Verhältnis zum Gewissen.

Die alte Einteilung der Tatsünden in peccata contra conscientiam a. veram, b. erroneam, c. probabilem, d. dubiam sieht auf den ersten Blick schablonenhaft aus, entspricht aber dem praktischen Bedürfnis. Wer gegen conscientiam *rectam*, das ist, wider sein recht berichtetes Gewissen, handelt, sündigt am schwersten. Er handelt als ein αὐτοκατάκριτος (Tit. 3, 10) und nähert sich dem Zustand, in dem das Irren w o l l e n eintritt und die Gefahr vorliegt, die Sünde wider den Heiligen Geist zu begehen.[1649] Wer ein i r r e n d e s Gewissen hat (conscientiam erroneam), wer z. B. meint, die Heiligen anrufen zu müssen, ist in der bösen Lage, daß er sowohl im Falle des Nichthandelns als auch im Falle des Handelns sündigt. Handelt er nach seinem irrenden Gewissen, so sündigt er, weil er etwas tut, was Gott verboten hat. Handelt er nicht nach seinem Gewissen, so sündigt er ebenfalls, weil er das zu tun unterläßt, was er doch in seinem gefangenen Gewissen für von G o t t geboten hält.[1650] Darum ist es von so großer Wichtigkeit, irrende Gewissen durch Unterricht aus Gottes Wort zu beseitigen. — Zu dem etwas sonderbaren Ausdruck „Sünden wider das wahrscheinliche Gewissen“ (conscientia probabilis oder auch opinativa, eine bessere Übersetzung ist wohl „Wahrscheinlichkeitsgewissen“) setzt H o l l a z erklärend hinzu:[1651] Contra conscientiam *probabilem* peccat, qui viam tutiorem negligit. Man mag den Ausdruck conscientia probabilis nicht schön finden, aber die Sache, die er bezeichnen soll, ist richtig und wichtig. Wir handeln nicht gewissenhaft, sondern leichtfertig, also s ü n d l i c h, wenn wir uns nicht die Mühe geben, darüber nach-

---

1649) Vgl. über die Gefahr bei Lehrkämpfen oben, S. 101; auch S. 423 f. in dem Abschnitt „Der Gebrauch der Schrift zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten“.

1650) Vgl. Baier-Walther II, 269: Conscientia erronea . . . non obligat, sed ligat. . . . Ligare vero est aliquem constringere, ut quis non licite possit procedere tali conscientia permanente, ita ut peccetur, si *contra* eam agatur, et peccetur etiam, si *iuxta* eius praescriptum agatur. (Zitat aus Ad. Osianders Colleg. Theol.-system., P. V, Loc. 14, p. 288 sq.)

1651) Examen, P. II, cap. IV, De peccatis actualibus, qu. 11.

zudenken, welche unter mehreren möglichen oder vorgeschlagenen Weisen des Handelns die beste und sicherste sei. Dies findet seine Anwendung sowohl auf dem natürlichen als auf dem kirchlichen Gebiet. Es liegt den Christen so sehr am Herzen, in den Dingen, die ihrer Erwägung und Wahl anheimgegeben sind, das Beste zu treffen, daß sie im Gebet Gott anrufen, er möge sie, was das Sicherste und Beste sei, erkennen und wählen lassen. — Was das zweifelnde Gewissen betrifft (conscientia *dubia*), so sehen die Christen klar aus Röm. 14, daß sie bei zweifelndem Gewissen sich des Handelns zu enthalten haben.[1652]

c. Einteilung der Sünden nach dem Objekt.

Auf das Objekt gesehen, nennt die Schrift Sünden gegen Gott, gegen den Nächsten, gegen uns selbst. Beispiele: 1 Mos. 39, 9: „Wie sollt' ich denn ein solch groß Übel tun und wider Gott sündigen"; 3 Mos. 19, 17: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten strafen, auf daß du nicht seinethalben Schuld tragen müssest"; 1 Kor. 6, 18: „*Ὁ πορνεύων* sündigt an seinem eigenen Leibe." Doch ist nicht zu vergessen, daß auch die Sünden gegen den Nächsten und gegen sich selbst nur deshalb Sünde sind, weil sie sich zugleich gegen Gott richten, nämlich gegen Gottes Gebot angehen. So bleibt die Generalregel in Kraft: Omne peccatum in Deum committitur. Dies kommt zum Ausdruck Ps. 51, 6: „An dir allein (לְבַדְּךָ) habe ich gesündigt." David will damit seine Sünde gegen Uria und Bathseba nicht leugnen, sondern ihre Größe ins Licht stellen.[1653]

d. Einteilung der Sünden nach dem Grad.

Auf den Grad gesehen, unterscheidet die Schrift selbst zwischen schweren und weniger schweren Sünden. Die Schrift lehrt einerseits, daß jede Sünde, weil sie *ἀνομία* oder Rebellion gegen Gott ist, der Verdammnis unterwirft, Gal. 3, 10. Andererseits unterscheidet die Schrift klar Grade im Sündigen. So sagt Christus von den Juden, daß sie *μείζονα ἁμαρτίαν* haben als Pilatus, Joh. 19, 11.

1652) Vgl. zu diesem Abschnitt „Lutheraner" 34, 129 den Artikel „Habt ein gutes Gewissen!" In der pastoralen Praxis erfahren wir, daß z. B. beim Eingehen von Ehen in verbotenen Ehegraden die Nupturienten sich leicht eine conscientia recta einbilden, während sie tatsächlich, wie sich nicht selten bald herausstellt, eine conscientia dubia hatten.

1653) Vgl. Hengstenberg im Psalmenkommentar z. St.

Die Kinder vor den anni discretionis (אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ טוֹב וָרָע הֵמָּה) sind weniger schuldig als die Alten, 5 Mos. 1, 39: „Eure Söhne, die heutigestags weder Gutes noch Böses verstehen, die sollen [in das Land] hineinkommen." Es ist Schriftlehre, daß bei Erkenntnis des Willens Gottes schwerer gesündigt wird als bei dem Mangel an Erkenntnis. „Der Knecht, der seines Herrn willen weiß und hat sich nicht bereitet, auch nicht nach seinem Willen getan, der wird viel Streiche leiden müssen. Der es aber nicht weiß, hat doch getan, das der Streiche wert ist, wird wenig Streiche leiden. Denn welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen, und welchem viel befohlen ist, von dem wird man viel fordern." [1654] Demgemäß lehrt die Schrift auch Grade der ewigen Sündenstrafen.[1655] Die schwerste Sünde ist die Verachtung des Gnadenevangeliums oder der sola gratia. Im Evangelium von der sola gratia erschließt Gott sein eigentliches Herz oder seinen eigentlichen Willen gegen die ganze Sünderwelt. Er hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde, Joh. 3, 17. Die Feindschaft gegen das Evangelium prägt sich scharf aus und lenkt in die Bahn der Nationalsünde des fleischlichen Israel ein, wenn wir nach dem Vorgang des Pharisäers bei einer Vergleichung mit andern Menschen uns eine größere Gerechtigkeit oder eine geringere Schuld vor Gott zuschreiben. Damit ist der Gnadenwille Gottes, der ja auf die *sola* gratia lautet, völlig abgelehnt. Daher nennt sich Paulus, nachdem ihm die Augen geöffnet waren, einen *πρῶτος τῶν ἁμαρτωλῶν*,[1656] und der Reformator der Kirche warnt sich selbst und alle, die sich des Christennamens rühmen, mit diesen Worten:[1657] „Damit, daß Christus spricht: ‚Der Erste soll der Letzte sein', nimmt er dir alle Vermessenheit und verbietet dir, daß du dich über keine Hure erhebest, wenn du gleich Abraham, David, Petrus oder Paulus wärest. Damit aber, daß er spricht: ‚Der Letzte soll der Erste sein', wehret er dir alle Verzweiflung und verbietet dir, daß du dich unter keinen Heiligen werfest, wenn du auch Pilatus, Herodes, Sodom und Gomorra wärest." [1658] Die Einteilung der Sünden in peccata *cordis, oris,*

1654) Luk. 12, 47. 48. 1655) Vgl. Bd. III, 615. 1656) 1 Tim. 1, 15.

1657) Zum Evangelium am Sonntag Septuagesimä, St. L. XI, 515.

1658) Dies widerspricht nicht den Schriftaussagen, in denen zwischen großen und weniger großen Sünden unterschieden wird. Die Schrift lehrt, daß alle Menschen in dem gleichen gänzlichen Verderben liegen, Eph. 2, 1—5, Joh. 3, 6. Die Schrift lehrt ferner, und die Christen wissen es aus Erfahrung, daß in ihrem

operis ist in der Regel, aber nicht in jedem einzelnen Fall eine Gradeinteilung. Eine im Herzen still gehegte Unversöhnlichkeit kann eine schwerere Sünde sein als ein in plötzlich aufwallender Leidenschaft ausgestoßenes böses Wort oder auch vollbrachtes Werk.[1659]

e. Peccata mortalia et venalia.

Hinsichtlich der Folgen betrachtet, werden die Sünden eingeteilt in „Todsünden" und „läßliche Sünden". Todsünden sind solche, die dem Sünder tatsächlich zum Tode angerechnet werden. Hierher gehören alle Sünden der Ungläubigen. Bei den Gläubigen, das heißt, bei denen, die bereits zum Glauben gekommen waren, nennen wir die Sünden Todsünden, welche den Heiligen Geist aus dem Herzen vertreiben, bei denen also der Glaube an Christum nicht bestehen kann. Läßliche Sünden sind solche, die zwar an sich den Tod verdienen, aber tatsächlich den an Christum Glaubenden fortwährend vergeben werden.[1660] Hierher gehören alle Schwachheitssünden der Gläubigen, das heißt, die Sünden, die nicht den Heiligen Geist und darum auch nicht den Glauben aus dem Herzen treiben. Falsch lehren die Römischen, daß gewisse Tatsünden an sich läßliche Sünden seien und nicht ewige, sondern nur zeitliche Strafe verdienen.[1661] Falsch lehren auch die Calvinisten, daß die Erwählten sogar bei peccata enormia nicht den Glauben und den Heiligen Geist verlieren.[1662] Scholastiker bezeichneten sieben Sünden

---

Fleische nichts Gutes wohnt und sie es einzig und allein der Gnade Gottes zu verdanken haben, wenn bei ihnen das erbsündliche Verderben sich nicht zu seinen sämtlichen legitimen Früchten bis zur ewigen Verdammnis auswirken durfte. Wenn wir nun, was wir allein Gottes Bewahrung und Gnade verdanken, uns selbst kreditieren und auf der Basis unserer geringeren Sünde und Schuld (im Vergleich mit andern) mit Gott verkehren wollen, so liegt darin eine sinnlose und direkte Ablehnung und Verspottung des Gnadenevangeliums. Daher Luthers oben angeführte Mahnung, daß wir uns vor Gott über keine Hure usw. erheben dürfen, es sei denn, daß wir aus Ersten Letzte werden wollten.

1659) So Baier-Walther II, 324.

1660) Vgl. die fünfte Bitte und Luthers Erklärung.

1661) Die Belege aus dem römischen Katechismus (II, 5, Fr. 46) und aus dem Katechismus von Bischof Henni (S. 75. 76); bei Günther, Symbolik[4], S. 155. Auch in diesem Punkte lehren die Arminianer wesentlich wie Rom in ihrer Confessio VII, 6. Zitat bei Günther a. a. O., S. 156. Bei Quenstedt I, 1048. Baier-Walther II, 325 sq. Vgl. Luthers Darlegung in den Schmalkaldischen Artikeln (315, 21 ff.), daß Rom Sünden, die nur zeitliche Strafe verdienen, erfunden hat, um die Satisfaktionspraxis, den Ablaß und Fegfeuer im Betrieb zu erhalten.

1662) Die Belege aus den Dordrechter Beschlüssen und der *Confession of Faith* der Presbyterianer sind abgedruckt Bd. II, Note 1304.

als Todsünden: superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia.[1663] Dies Verzeichnis ist irreführend, weil jede Sünde, die wider Mahnung des Gewissens festgehalten wird, zur Todsünde werden kann.

f. Herrschende und nichtherrschende Sünde.

Diese Einteilung fällt der Sache nach mit der Einteilung in Todsünden und läßliche Sünden zusammen. Bei den Ungläubigen herrschen die Sünden stets, selbst wenn einzelne Sünden dem äußeren Werk nach unterlassen werden. Alle Ungläubigen sind tot in Sünden, und der Teufel ist bei ihnen die herrschende Macht.[1664] Der Zustand, in dem die Sünde nicht herrscht, findet sich nur bei den Gläubigen, Röm. 6, 14: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade." Wenn bei bisher Gläubigen der Kampf des Geistes wider das Fleisch aufhört und so die Sünden herrschend werden, so fallen sie aus dem Glauben. Daher die Mahnung: „So lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe!" Röm. 6, 12.

g. Die Teilnahme an fremden Sünden.

Eine Spezies der peccata actualia ist auch die Sünde, wodurch wir uns fremder Sünden teilhaftig machen. Die Schrift warnt ausdrücklich vor dieser Sünde, 1 Tim. 5, 22: *μὴ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις*. Sie geht auch spezialisierend auf einzelne Fälle ein. Wer glaubensbrüderliche oder — was dasselbe ist — kirchliche Gemeinschaft mit denen hält, die falsche, das ist, von Gottes Wort abweichende, Lehre führen, macht sich fremder Sünde teilhaftig, 2 Joh. 11: „Wer ihn [der die Lehre Christi nicht bringt] grüßet,[1665] macht sich teilhaftig seiner bösen Werke." Um die Christen vor dieser Sünde zu bewahren, erteilt Paulus allen Christen die Weisung: *ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν*, nämlich von allen, die von der apostolischen Lehre abweichen. Wir können uns fremder Sünden auch dadurch teilhaftig machen, daß wir an dem Bösen, das andere tun, im Herzen Wohlgefallen haben. So sagt Paulus Röm. 1, 32 bei der Beschreibung der Ruchlosigkeit der Heiden, daß sie nicht bloß selbst die

1663) Daß acedia (*ἀκηδία*), der Überdruß an Gottes Wort, mit Recht zu den Todsünden gerechnet werde, legt Luther dar im Großen Katechismus, S. 440, 99 ff.

1664) Eph. 2, 1—3; Kol. 1, 13; Apost. 26, 18.

1665) Der glaubensbrüderliche Gruß und Verkehr ist untersagt, nicht der freundliche bürgerliche Verkehr.

Sünden tun, sondern auch *συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν*. Dieses Wohlgefallen an den Sünden anderer wird ganz besonders geweckt a. beim Lesen solcher Schriften, die unmoralischen Inhalts sind, b. beim Lesen solcher Schriften, die falsche Lehren und falsche Lehrer verherrlichen. Die verschiedenen Weisen, wie wir uns fremder Sünden teilhaftig machen können, hat man zusammenzufassen gesucht in dem alten lateinischen Vers:

Consulo, praecipio, consentio, provoco, laudo,
Non retego culpam, non punio, non reprehendo,
Non obsto, sed praecipio et defendo aliena.[1666]

h. Himmelschreiende Sünden (peccata clamantia).

Dieser Ausdruck bezeichnet gewisse Sünden als solche, die Gott zur öffentlichen Strafe herausfordern. Die Schrift nennt als solche Sünden den Mord (1 Mos. 4, 10), besonders Christenmord (Offenb. 6, 9. 10), die Vorenthaltung des den Arbeitern zukommenden Lohnes (Jak. 5, 4), überhaupt die Unterdrückung solcher, die sich selbst nicht helfen können, deren Not daher zu Gott schreit und Gott zum Eingreifen auffordert. Hierher gehört die Unterdrückung der Fremdlinge, der Witwen und Waisen, der Armen, der in Knechtschaft Schmachtenden usw.[1667] Chemnitz:[1668] In scholis vocant peccata *clamantia*, eo quod Scriptura dicat, illa peccata, etiam tacentibus hominibus, clamare ad Deum et expetere vindictam. Chemnitz hat (bei Verweisung auf 1 Mos. 4, 10; 18, 20; 2 Mos. 3, 7; 22, 23; Jak. 5, 4) auch den alten Memorialvers:

Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum mercesque retenta laborum.

Dabei verlieren wir nicht aus dem Auge, daß der Unglaube, der dem Heiland der Welt gegenüber festgehalten wird, die größte und schwerste Sünde ist und bleibt.[1669] Wir können ihn peccatum clamantissimum nennen. Christus straft den Unglauben der Pharisäer, die dem Hosianna bei seinem Einzug in Jerusalem gewehrt wissen wollten, mit den Worten: „Ich sage euch, wo diese werden schweigen,

---

1666) Bei Chemnitz, Loci I, 258; Baier-Walther II, 322. Hier sind auch biblische Beispiele für die verschiedenen Weisen angeführt. Das non retego culpam ist natürlich für den Fall gemeint, wenn Beruf und Pflicht die Aufdeckung der Schuld fordert. Sonst gilt Spr. 11, 13. Wann Verleger und Buchhändler sich fremder Sünden teilhaftig machen, darüber vgl. „Lutheraner" 27, 172 ff.

1667) Vgl. Schriftstellen wie 2 Mos. 22, 21—24; Jes. 3, 14. 15; 2 Mos. 3, 7—9 usw.

1668) Loci I, 258.

1669) Joh. 16, 9; 15, 22.

so werden die Steine schreien."[1670]) — Wenn Dogmatiker neben die peccata clamantia noch peccata *non* clamantia stellen, so wollen sie damit nicht (wie Neuere) eine Klasse von „schuldlosen Sünden" lehren, sondern darauf hinweisen, daß Gott nach seiner Gnade und Langmut mit seinem Gericht über die Sünde verzieht, weil er Raum zur Buße lassen will, oder weil das Maß der Sünden nach göttlicher Rechnung noch nicht voll ist, 1 Mos. 15, 16. Was die Christen insonderheit betrifft, so danken sie Gott dafür, daß es peccata non clamantia gibt. Einerseits wissen und erfahren sie, daß auch in ihnen noch ein Heer von Sünden steckt, die wahrlich Gottes Zorn und die ewige Verdammnis verdient haben. Andererseits wissen sie, daß diese Sünden insofern nicht mehr zu Gott um Rache schreien, als sie ihnen täglich und reichlich vergeben werden, weil sie einen Fürsprecher bei dem Vater haben, JEsum Christum, der gerecht und die völlige Versöhnung für ihre Sünde ist, so daß sie mit der Zuversicht der Erhörung beten: „Verbirg dein Antlitz von meinen Sünden und tilge alle meine Missetat!" Ps. 51, 11.

i. Die Sünde wider den Heiligen Geist.

Bei der Einteilung der Sünden in solche, bei welchen noch Buße möglich ist (peccata remissibilia), und in solche, bei welchen die Buße ausgeschlossen ist (peccata irremissibilia), bleibt für die letztere Klasse nur eine Sünde übrig, die Sünde wider den Heiligen Geist.

Die Schriftstellen, die von dieser Sünde handeln (sedes doctrinae), sind Matth. 12, 22—32 und die Parallelen Mark. 3, 22—30; Luk. 12, 10. Auch 1 Joh. 5, 16 wird mit Recht auf die Sünde wider den Heiligen Geist bezogen. An diesen Stellen wird die Sünde wider den Heiligen Geist von allen andern Sünden unterschieden und als solche bezeichnet, die nicht vergeben wird. Matth. 12, 31: „Alle Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben, *ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.* Die Einzigartigkeit dieser Sünde, wird noch mehr dadurch hervorgehoben, daß sie auch von der Sünde gegen den Sohn Gottes unterschieden wird. Matth. 12, 32: „Wer etwas redet wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben; aber wer etwas redet *κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*, dem wird's nicht vergeben, weder in dieser noch in jener Welt." Ebenso Mark. 3, 28. 29: „Alle Sünden werden den Menschen vergeben, *καὶ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν* [auch die

1670) Luk. 19, 40; vgl. Hebr. 12, 22—25.

Lästerungen soviel ihrer, ὅσας, sie lästern mögen]; wer aber den Heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist schuldig des ewigen Gerichts." Ebenso Luk. 12, 10. 1 Joh. 5, 16 wird zwischen Sünde *οὐ πρὸς θάνατον* und Sünde *πρὸς θάνατον* unterschieden, und zwar in der Weise unterschieden, daß im Falle der Sünde „nicht zum Tode" die Fürbitte als selbstverständlich angesehen ist, im Falle der Sünde zum Tode hingegen von der Pflicht der Fürbitte klar dispensiert wird; *οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ*. Es ist daher bei der Sünde zum Tode nicht zu denken an die Ungläubigen, für die Fürbitte zu tun Pflicht ist (1 Tim. 2, 1. 4; erste und zweite Bitte, Christi und Stephanus' Beispiel). Es ist ferner nicht zu denken an solche Personen innerhalb einer christlichen Gemeinde, die als Abgefallene offenbar wurden und deshalb von der Gemeinde ausgeschlossen oder gebannt werden mußten. Für diese ist Fürbitte zu tun, weil der Bann ja ein letztes scharfes Mittel ist, die Abgefallenen zur Buße zu bringen und zur Seligkeit zu führen, 1 Kor. 5, 5; 2 Kor. 2, 6—11. Weil es nun in bezug auf die Sünde *πρὸς θάνατον* hier ausdrücklich heißt, man brauche in diesem Falle nicht Fürbitte zu tun, so können wir nicht umhin, hier eine Bezeichnung der Sünde wider den Heiligen Geist zu finden.[1671)]

Was ist es nun um die Sünde wider den Heiligen Geist, oder worin besteht ihr W e s e n (forma) im Unterschiede von allen andern Sünden? a. Sie besteht nicht in der bis ans Ende währenden Unbußfertigkeit (impoenitentia finalis). Die große Menge der Menschen stirbt im Unglauben, und doch sagt die Schrift nicht von ihnen, daß sie die Sünde wider den Heiligen Geist begangen haben. b. Die Sünde wider den Heiligen Geist besteht auch nicht in j e d e m Widerstande gegen die Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Sonst würden alle Menschen, die das Evangelium hören oder lesen, die Sünde wider den Heiligen Geist begehen, weil sie alle nach ihrem natürlichen Zustande das Evangelium für eine Torheit halten und daher w i d e r s t r e b e n, bis sie durch Wirkung des Heiligen Geistes im Wort aus Widerstrebenden Nichtwiderstrebende geworden sind. c. Die Sünde wider den Heiligen Geist besteht auch nicht in der L ä s t e r u n g der Wahrheit infolge g e i s t l i c h e r B l i n d h e i t. Paulus bekennt von sich, daß er aus Unwissenheit, im Unglauben

---

1671) So auch Luther in seinem „Sermon von der Sünde wider den Heiligen Geist" (vom Jahre 1529; St. L. X, 1205) und die meisten Dogmatiker.

„ein Lästerer und ein Verfolger und ein Schmäher“ (*βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής*) war; aber trotzdem ist ihm Barmherzigkeit widerfahren, 1 Tim. 1, 13. Auch die Verleugnung der Wahrheit aus Furcht und aus andern Affekten, wie bei Petrus, ist nicht die Sünde wider den Heiligen Geist. Auch Petrus wurde wieder bekehrt, Luk. 22, 61. 62. Anders war die Sachlage bei den von Jerusalem gekommenen Pharisäern, aus deren Verhalten der Heiland Veranlassung nimmt, vor der Sünde wider den Heiligen Geist zu warnen. Diese Pharisäer konnten sich dem gewaltigen Eindruck des vollbrachten Wunders ebensowenig entziehen wie das Volk, von dem es heißt: „Und alles Volk entsetzte sich (*ἐξίσταντο*) und sprach: Ist dieser nicht Davids Sohn?“ Matth. 12, 22. Aber obwohl jene Pharisäer von der Göttlichkeit des Wunders innerlich überzeugt waren, verlästerten sie es doch mit der höchsten Lästerung, die es gibt: sie erklärten es für Teufelswerk. Sie sprachen: „Er treibt die Teufel nicht anders aus denn durch Beelzebub, der Teufel Obersten“, Matth. 12, 24. Hieran schließt sich Christi Warnung vor der einen großen Sünde, die im Unterschiede von allen andern Sünden nicht vergeben wird. Hiernach werden wir sagen müssen: Die Sünde wider den Heiligen Geist wird begangen, wenn der Heilige Geist einen Menschen von der göttlichen Wahrheit innerlich überzeugt und der Mensch dennoch die erkannte Wahrheit nicht nur verwirft, sondern auch lästert. Dies ist zusammengefaßt z. B. in Hollaz' Beschreibung dieser Sünde:[1672] Peccatum in Spiritum Sanctum est veritatis divinae *evidenter agnitae* et in conscientia approbatae *malitiosa abnegatio,* hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans reiectio.[1673] Richtig sagen wir daher in der Beschreibung der Sünde wider den Heiligen Geist, daß sie peccatum in *officium* Spiritus Sancti ist, das ist, ein williges und entschlossenes Angehen gegen die vom Heiligen Geist gewirkte innere Überzeugung. Daher wird sie auch von dem Reden wider den Sohn Gottes, das ist, wider die Person des Sohnes Gottes, spezifisch unterschieden.

1672) Examen, P. II, cap. IV, De Pecc. Act., qu. 38.

1673) Luther unterscheidet in dem genannten „Sermon“, X, 1203, zwischen dem noch „zugedeckten Heiligen Geist“, wie bei Paulus vor der Bekehrung, und dem „offenbaren Heiligen Geist“, wie er innerlich überzeugend bei den Pharisäern in Tätigkeit trat. „Hier ist der Heilige Geist offenbar und aufgedeckt, bricht hervor und leuchtet wie ein Blitz, daß sein Glanz ins Herz dringt. . . . Solches hat man vorzeiten genannt impugnationem veritatis *agnitae.*“

Hieran haben sich einige **Fragen** geschlossen.

1. Kommt die Sünde wider den Heiligen Geist auch heute noch vor? Arminianer haben das geleugnet und gemeint, daß diese Sünde auf die apostolische Zeit zu beschränken sei.[1674] Wir müssen die Frage bejahen, weil die Schriftstellen Matth. 12 usw. allgemein lauten und nicht andeuten, daß diese Sünde auf die Zeit Christi und der Apostel beschränkt gewesen sei. Es sind ohne Zweifel Worte der **Warnung**, die bis an den Jüngsten Tag beherzigt werden sollen.

2. Wenn die Sünde wider den Heiligen Geist auch heute noch vorkommt, kann in concreto, das ist, auf die einzelne Person gesehen, erkannt werden, wer diese Sünde begangen hat? Die praktische Wichtigkeit der Beantwortung dieser Frage sowohl für den einzelnen Christen als auch für die pastorale Praxis liegt auf der Hand. Die Sünde wider den Heiligen Geist ist die Sünde, von der mit Recht gesagt worden ist: Die sie nicht begangen haben, meinen sehr oft, sie begangen zu haben, und quälen sich damit bis zur Verzweiflung; die sie tatsächlich begangen haben, machen sich darüber keine Sorge, wie dies die äußerste Verstockung mit sich bringt, die eine Begleiterscheinung dieser Sünde ist. Wer sich um die Sünde oder die Sünden sorgt, die ihn befürchten lassen, er habe die Sünde wider den Heiligen Geist begangen, und wer ein Verlangen in sich trägt, er möchte von der Vergebung, die Christus durch sein Blut erworben hat, nicht ausgeschlossen sein, in dem ist, wie diese Sorge und dieses Verlangen **klar** beweist, ein mächtiges Werk des Heiligen Geistes. Er steht im Glauben. Sehr richtig sagt die Konkordienformel:[1675] „Die ein kleines Fünklein und Sehnen nach Gottes Gnade und der ewigen Seligkeit in ihrem Herzen fühlen und empfinden", die können und sollen wissen, „daß Gott diesen Anfang der wahren Gottseligkeit in ihrem Herzen angezündet hat und wolle sie in der großen Schwachheit ferner stärken und ihnen helfen, daß sie in wahrem Glauben bis ans Ende beharren". Die Konkordienformel führt dafür den unwiderleglichen Schriftbeweis, indem sie darlegt, daß ein Verlangen nach Gottes Gnade in Christo sich nicht im natürlichen Menschenherzen findet, sondern in jedem Fall **Gottes** Wirken in „frommen Christen" ist. Die meisten lutherischen Dogmatiker halten daher dafür, daß der

1674) So Episcopius in Resp. ad 64 qu., 14; zitiert bei Quenstedt I, 1072.
1675) M. 591, 14.

italienische Rechtsgelehrte Francesco Spiera († 1548) nicht die Sünde wider den Heiligen Geist begangen habe, sondern in Verzweiflung gestorben sei, weil er diese Sünde begangen zu haben meinte. So Quenstedt I, 1064: Spiera pro peccatore in Spiritum Sanctum minime habendus est, quia 1. non ex malitia, sed infirmitate, non ἑκουσίως et sponte, sed persuasus ab amicis defecit ad papatum. 2. Non impugnavit aut blasphemavit doctrinam evangelii, sed summe doluit, quod a veritate defecerit. Fuit ergo *desperatio* quidem, sed *non blasphemia* in Spiritum Sanctum, ut ait b. Meisnerus; vel ex sola *opinione* istius peccati. Wenn damit der geschichtlich gewordene Fall Spiera auch nicht vollständig beschrieben ist, so halten wir doch das Urteil Quenstedts für richtig.[1676] — Was die Erkennbarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist im konkreten Fall betrifft, so ist zweierlei im Auge zu behalten: a. Man schreibe diese Sünde niemand voreilig (temere) zu. Auch Luther ist hier sehr vorsichtig. Man soll zusehen, „daß man niemand so bald in solche Sünde stoße, um etlicher armen beschwerten Gewissen willen, die der Teufel zu verzweifeln treibt, daß sie ihnen selbst unvergebliche Sünde machen".[1677] b. Andererseits gehen auch die zu weit, welche behaupten, daß diese Sünde in keinem Fall erkannt werden könne. Aus 1 Joh. 5, 16 geht ein Doppeltes hervor: 1. Die Sünde kommt vor und ist erkennbar, weil sie von der Fürbitte dispensiert, *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον, οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ*. 2. Während Johannes vorher und nachher im Plural redet und damit eine Erkenntnis beschreibt, die allen Christen gemeinsam ist, gebraucht er V. 16 den Singular: „So jemand sieht", *ἐάν τις ἴδῃ*. Damit ist ein spezieller Fall beschrieben und angedeutet, daß es sich bei der Unterscheidung zwischen Sünde „nicht zum Tode" und „zum Tode" um eine Wahrnehmung und Erkenntnis handelt, die auf einzelne Personen beschränkt ist, etwa auf den Pastor oder auf einzelne Christen, die vor andern die Gabe der Geisterunterscheidung haben.

1676) Der Fall Spiera ist beschrieben RE.2 XIV, 799 ff., bei Meusel VI, 354, aber nicht mit durchweg richtigem theologischen Urteil. So heißt es RE. a. a. O., S. 801: „Spiera hatte mit dem Worte Gottes und seiner Erkenntnis ein frevles Spiel getrieben, sonst hätte er nicht so leicht und so schnell verleugnen können." Man denke daran, wie schnell Petrus aus Menschen- und Todesfurcht fiel. Auch die Berufung auf Calvins Urteil hätte unterbleiben sollen, weil Calvin bei seiner Leugnung des allgemeinen Gnadenwillens Gottes das richtige Urteil über die Sünde wider den Heiligen Geist gar nicht haben kann.

1677) „Sermon", X, 1209.

3. Die meisten lutherischen Theologen nehmen an, daß nur die Wiedergebornen die Sünde wider den Heiligen Geist begehen können, wiewohl Quenstedt in seiner *θέσις* sich vorsichtig ausdrückt:[1678] Nobis *probabilior* videtur eorum sententia, qui solis vere renatis, iustificatis et renovatis peccatum in Spiritum Sanctum adscribunt. Andere (Baier, Balthasar Meisner, Feurborn) wollen die Möglichkeit offen gelassen haben, daß auch Unwiedergeborne diese Sünde begehen können, nämlich in dem Moment, in welchem der Heilige Geist sie bekehren wollte. Jedenfalls muß die innerlich überzeugende Wirkung des Heiligen Geistes als voraufgehend gedacht werden, was in dem Ausdruck *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* liegt.

4. Die Stellen Hebr. 6, 4—8 und Kap. 10, 26. 27 können nur durch die Annahme, daß sie vom peccatum in Spiritum Sanctum handeln, mit Matth. 12 usw. harmonisiert werden, weil sie klar jedem willig (*ἑκουσίως*) Sündigenden, der einmal die Erkenntnis der Wahrheit empfangen und die himmlische Gabe geschmeckt hatte, die Möglichkeit der Buße absagen. Was Hebr. 12, 17 betrifft, wo es von Esau heißt: *μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν*, so hat die Auffassung mehr für als gegen sich, daß hier nicht von Esaus Buße die Rede sei, sondern von der Nichtsinnesänderung seines Vaters Isaak in bezug auf den Segen der Erstgeburt. So von Neueren Lünemann, Ebrard, Moll u. a. Die mit Tränen versuchte Umstimmung des Vaters ist 1 Mos. 27, 34 ff. berichtet.

5. Wie stimmt die Tatsache, daß die Sünde wider den Heiligen Geist nicht vergeben wird, mit der andern Tatsache, daß Christus für alle Sünden, also auch für die Sünde wider den Heiligen Geist, Vergebung erworben hat? Schriftwidrige Lösungen dieser Schwierigkeit finden wir sowohl bei den Calvinisten als auch bei den Papisten und Synergisten. Calvinisten kommen schließlich auf die Lösung zurück, daß Gottes Gnadenwille und Christi Verdienst sich nicht auf alle Menschen, sondern nur auf einen Teil derselben erstrecke. Zu den Menschen, welche Gott überhaupt nicht selig machen wolle und die Christus nicht mit Gott versöhnt habe, gehörten auch die Sünder wider den Heiligen Geist. Die Lösung ist falsch, weil nach der Schrift Christus die Versöhnung (*ἱλασμός*) für der ganzen Welt Sünde ist, 1 Joh. 2, 2. Im Zusammenhang damit behaupten

1678) Systema I, 1060.

die Calvinisten ferner, daß die auf Bekehrung abzielende Wirksamkeit des Heiligen Geistes sich gar nicht auf die Verlorengehenden, also vornehmlich auch nicht auf die Sünder wider den Heiligen Geist, erstrecke. Daß dies eine menschliche Erfindung ist, geht schon aus der Beschreibung der Sünde wider den Heiligen Geist hervor. Diese Sünde besteht ja nach der Schrift gerade in dem boshaften Sichsetzen wider die innerlich überzeugende Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Römische Theologen lösen die Schwierigkeit von einer andern Seite aus. Sie meinen, die Sünder wider den Heiligen Geist gehörten in die Klasse derer, die es versäumt haben, sich das zur Erlangung der Seligkeit nötige Verdienst zu erwerben. Auch bei den Synergisten aller Schattierungen kommt es schließlich darauf hinaus, es habe, wie bei den Ungläubigen und Verstockten überhaupt, so auch bei den Sündern wider den Heiligen Geist, an der Leistung der Selbstbestimmung gefehlt, an der zur Bekehrung und Seligkeit ihrerseits nötigen Reduktion des Widerstrebens und der Sündenschuld. Daß diese Mitwirkung zur Bekehrung und Erlangung der Seligkeit ein fingierter Faktor ist, lehrt Christus gerade auch bei seiner Warnung vor der Sünde wider den Heiligen Geist. Christus lehrt nämlich, daß alle Menschen in der Gewalt und unter der Herrschaft des Teufels bleiben, bis der Stärkere, Christus, über ihn kommt und ihm den Raub entreißt. Kurz, wir müssen auch in bezug auf die Sünde wider den Heiligen Geist sagen: a. Daß es nicht zu dieser Sünde kommt, ist lediglich Gottes Gnade und nicht in einer irgendwie benannten guten Beschaffenheit oder Leistung des Menschen begründet. b. Daß es zur Sünde wider den Heiligen Geist kommt, ist lediglich Schuld des Menschen und nicht in einem Mangel der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi oder in einem Mangel der Wirkung des Heiligen Geistes begründet. Wir kommen auch hier nicht über die sola gratia Dei einerseits und über die sola culpa hominis andererseits hinaus. Zu diesem Resultat gelangen wir bereits, wenn wir bei der Sünde der Verstockung stehenbleiben. Die Konkordienformel erinnert:[1679] „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehret. In diesen und dergleichen Fragen setzet uns Paulus ein gewisses Ziel, wiefern wir gehen sollen, nämlich daß wir bei einem Teil erkennen sollen Gottes Gericht. Denn es sind wohlverdiente Strafen der Sünden, . . . auf daß wir in Gottes-

1679) M. 716, 57 ff.

furcht leben und Gottes Güte ohne und wider unser Verdienst an und bei uns, denen er sein Wort gibt und läßt, die er nicht verstocket und verwirft, erkennen und preisen." Und welcher Christ, wenn er sich auf sich selbst besinnt, wagte wohl zu sagen: Daß es bei mir nicht zur Sünde wider den Heiligen Geist kommt, dafür liegt der entscheidende Grund in mir! Deshalb sagt auch Luther in seinem „Sermon":[1680] „Da laßt uns für bitten, daß wir in die Sünde nicht fallen, so die offenbare Wahrheit nicht leiden will; denn da ist weiter kein Rat noch Hilfe noch Entschuldigung und der Zorn Gottes endlich angefangen." Und am Schluß des „Sermons" noch einmal: „Gott wolle uns vor solcher Sünde behüten!"

Schlußbemerkung. Aus der Anfechtung, die Sünde wider den Heiligen Geist begangen zu haben, errettet nur eins. Herz, Sinn und Gedanken müssen auf die völlig allgemeine und die völlig freie Gnade Gottes in Christo gerichtet werden, die ja sole clarius in der Schrift geoffenbart vorliegt. Inkompetente Seelsorger sind in diesem Falle sowohl die Papisten und Synergisten als auch die Calvinisten. Der reformierte Theologe Schneckenburger weist schlagend nach, daß ein Calvinist erst lutherisch werden muß, ehe er jemand aus der Anfechtung, die Sünde wider den Heiligen Geist begangen zu haben, erretten kann.[1681] Daher gilt es, *universalem* gratiam und *solam* gratiam festzuhalten, wie im ersten Abschnitt des nächsten Bandes weiter dargelegt wird.

1680) A. a. O., 1206. 1209.

1681) Vergleichende Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs I, 260 ff.: „Man kann nur mit Luther auf das objektive Verdienst Christi, auf die Verheißung des Wortes Gottes und auf die Treue des Berufers verweisen, der das angefangene Werk nicht liegen lassen, sondern uns bewahren wird. Dieses wird freilich nur dann ausreichen, wenn der reformierte Fromme es sich aus dem Sinn schlagen kann, daß das Verdienst Christi usw. nicht alle angeht, vielleicht gerade ihn nicht angeht."